





ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^o, 4, RUE GARNIER.

OCT 3 1912

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

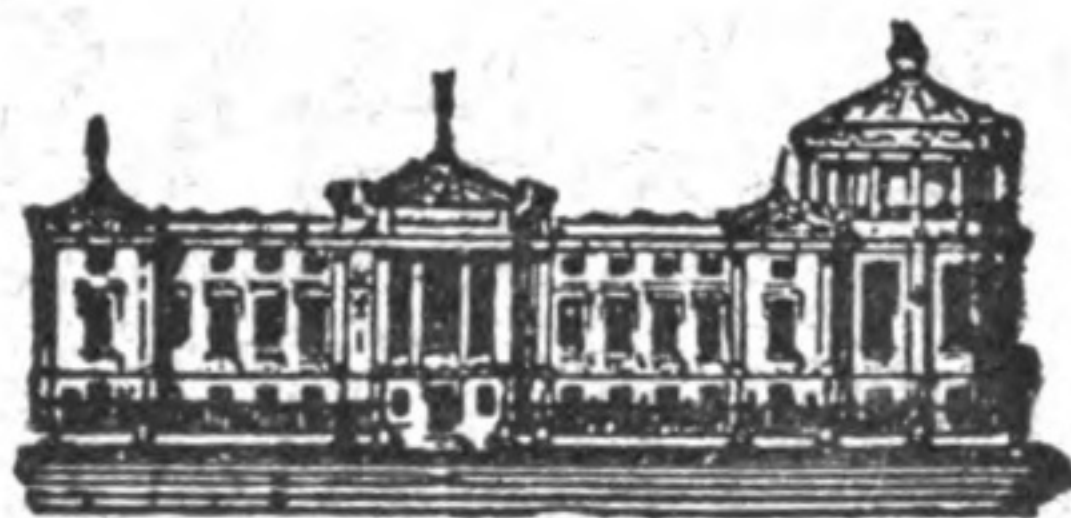
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

**MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN
GENNEP, ETC.**

TOME LXVIII. N° 1. — JUILLET-AOÛT



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e).

—
1913

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28, PARIS

MISSIONS ARCHÉOLOGIQUES ET SCIENTIFIQUES

AFRIQUE OCCIDENTALE

La mission Cottes au Sud-Cameroun (1905-1908). Exposé des résultats scientifiques, d'après les travaux des divers Membres de la Section française de la Commission de délimitation entre le Congo français et le Cameroun (frontière méridionale) et d'après les documents étudiés au Muséum d'Histoire naturelle. Préface par André Tardieu. Un volume gr. in-8, illustré de 70 gravures et de 8 cartes 7 fr. 50

ALGÉRIE ET TUNISIE

Musées et Collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. 17 volumes in-4, fig. et planches. La collection net 200 fr. »

Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique.

I. Gaule, en 2 fascicules in-8 22 fr. 50

II. Tunisie, par P. Gauckler, in 8. 10 fr. »

III. Algérie par G. de Pachtère, in-8, fig. 4 fr. »

IV. Album des planches. Tome I, fasc. 1, 2, 3, chacun comprenant 30 planches dont 6 en couleur. 15 fr. »

Recherche des Antiquités dans le nord de l'Afrique. Conseils aux archéologues et aux voyageurs par MM. les membres de la Commission de l'Afrique. In-18, cartes et nombr. illustrations 4 fr. »

Recherche archéologiques en Algérie, par G. Gsell. In-8, fig. et 8 pl. 10 fr. »

Archéologie de l'Algérie. Texte explicatif des planches publiées par A. Delamare en 1840-45, par G. Gsell. In-8. 7 fr. 50

Les Monuments antiques de la Tunisie. I. Monuments antiques. Les temples païens, par P. Gauckler. In-4, fig. et 33 planches 25 fr. »

II. Monuments arabes. La mosquée de Sidi Okba à Kairouan, par Henri Saladin. In-4 fig. et 29 planches 25 fr. »

Atlas archéologique de la Tunisie. Livraisons 1 à 15, in folio. Chacune. 8 fr. »

Timgad. Une cité africaine sous l'Empire romain, par Boeswill-vald, René Cagnat, Albert Ballu. Publié en 8 livraisons in-4 avec dessins et pl. en un carton. 75 fr. »

Les ruines de Timgad, par A. Ballu. 2 vol. in-8, fig. et planches. 30 fr. »

Théâtre et Forum de Timgad, par A. Ballu. In-folio, 11 planches. 60 fr. »

Le monastère byzantin de Tébesa. In-folio, planches en couleurs 50 fr. »

L'Afrique Byzantine (533-709), par Ch. Diehl, de l'Institut. In-8, cartes, figures et planches 30 fr. »

La Kalaa des Beni-Hammad. Une capitale berbère au XI^e siècle, par le général L. de Beylié. Grand in-8, 39 planches. 15 fr. »

Mission ethnographique, par A. Van Gennep. Les soufflets algériens. Les poteries arabes. Le tissage aux cartons. L'art décoratif. Gr. in-8, 52 fig. et 11 pl. 7 fr. 50

Mission Paul Eudel. Dictionnaire des bijoux de l'Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie). In-8, nombr. fig. 10 fr. »

ARABIE

Précis de l'art arabe et matériaux pour servir à l'histoire, à la théorie et à la technique des arts de l'Orient musulman. Par J. Bourgoïn. In-4, 300 planches en noir et en couleur 300 fr. »

Mission archéologique en Arabie (1910). De Jérusalem au Hedjaz, par les PP. Jaussen et Savignac. In-8, illustrée de 228 clichés et de 41 cartes et planches. 30 fr. »

Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), par Ch. Huber. In-8, planches, dessins et croquis. 30 fr. »

ASIE CENTRALE ET TIBET

L'Asie Centrale. Tibet et régions limitrophes, par Dutreuil de Rhins. Texte in-4^o et Atlas in folio. 50 fr. »

Mission scientifique dans la Haute-Asie, par J. Dutreuil de Rhins et Grenard. 3 vol. in-4 et atlas 100 fr. »

Expédition scientifique française en Sibérie et dans le Turkestan, par Ch. Eug. de Ujfalvy. 5 vol. in-8, fig. et planches 40 fr. »

L'art des cuivres au Cachemire et au Petit Tibet par Ch. Eug. de Ujfalvy. In-8, fig. 6 fr. »

CHYPRE

L'art gothique et la Renaissance en Chypre, par C. Enlart, 2 vol. in-8, 421 fig. et 34 planches 30 fr. »

DIDYMES

Fouilles à Didymes en 1895-1896, par B. Haussoullier, de l'Institut et E. Pontremoli. In-4, nombreuses gravures et 20 planches hors texte. 75 fr. »

ÉGYPTE

Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire. 42 volumes ou fascicules publiés. In-4, planches. Tout ce qui a paru, net 1000 fr.

Fouilles à Dahchour, par J. de Morgan 2 vol. in-4, fig. et planches . . . 104 fr. »

Mission E. Amélineau. Les nouvelles fouilles d'Abydos (1895-1898). 4 vol. in-4, figures et planches. 100 fr. »

— **Le tombeau d'Osiris**. In-4, planches. 20 fr. »

Rapports sur les fouilles de Koptos (Égypte) en 1910, par A. J. Reinach. In-8, illustré et accompagné de 3 planches. 3 fr. »

Catalogue des antiquités égyptiennes provenant de l'expédition de M. R. Weill (1913). In-8 2 fr. »

ESPAGNE

Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive, par Pierre Paris. 2 volumes grand in-8, richement illustrés 32 fr. »

Fouilles d'Osuna en 1903. Une forteresse ibérique, par A. Engel et Pierre Paris. In-8, nombreuses planches. (*Nouv. arch. des Missions*, tome XIII, fasc. I) . . . 5 fr. 75

Promenades archéologiques en Espagne, par Pierre Paris. In-18, illustré de 54 planches 5 fr. »

FORMOSE

L'île Formose, histoire et description, par Imbault-Huart. In-4, rich. illustré. 30 fr. »

GRÈCE

Les statues funéraires dans l'art grec, par M. Collignon, de l'Institut. In-4, richement illustré 30 fr. »

Missions archéologiques françaises en Orient, aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, par H. Omont, de l'Institut. 2 volumes in-4. 24 fr. »

Athènes au ^{xvii}^e siècle. Dessins des sculptures du Parthénon, vues et plans d'Athènes et de l'Acropole, par H. Omont, de l'Institut. Un volume in-folio, 46 pl. . . 50 fr. »

Chroniques d'Orient. Documents sur les fouilles et découvertes dans l'Orient hellénique, par S. Reinach, de l'Institut (1883-1895). 2 volumes in-8 illustrés. . . 30 fr. »

INDE

L'architecture hindoue en Extrême-Orient, par le Général L. de Beylié. Grand in-8, richement illustré 15 fr. »

L'art gréco-bouddhique du Gandhâra, par A. Foucher. Tome I, in-8, 300 gravures, planches et cartes. 15 fr. »
Tome II (sous presse).

Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, par A. Foucher. In-8, en 2 parties, figures et planches. 16 fr. »

Le Nepal, par Sylvain Lévi, professeur au Collège de France. 3 vol. in-8, figures et planches 30 fr. »

INDOCHINE

Mission Pavie en Indochine (1889-1895), 9 volumes in-4, publiés, nombreuses cartes, illustrations et planches. 115 fr. »

Mission Henri Dufour. Le Bayon d'Angkor Thom. Bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine, d'après les documents recueillis par la Mission Dufour, avec la collaboration de Charles Carpeaux. In-4, cartonné, 251 pl. 100 fr. »

Mission Fournereau. Les ruines Khmères. Cambodge et Siam. Album de 110 planches en un carton. 50 fr. »

Mission C. Paris. Voyage d'exploration de Hué en Cochinchine, par la route Mandarine. In-8, figures et 6 cartes. 7 fr. 50

Le Cambodge, par E. Aymonier. 3 volumes et Index. In-8. 67 fr. 50

Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge, par E. Lunet de Lajonquière, 3 volumes grand in-8, richement illustrés. 50 fr. »

Atlas archéologique de l'Indochine. Monuments du Champa et du Cambodge, par E. Lunet de Lajonquière. In-folio, cartes, cart. 12 fr. »

Inventaire descriptif des monuments Chams de l'Annam, par H. Parmentier. Tome I.
Description des monuments et album des pl. et cartes. 2 vol. gr. in-8 . . . 32 fr. »
— Tome II (sous presse).

Le Siam ancien, par L. Fournereau. 2 volumes in-4, 132 planches. . . . 80 fr. »

ISLANDE ET SPITZBERG

Mission de « La Manche » à l'île Jan Mayen et au Spitzberg, sous le commandement
du Capitaine de vaisseau Bienaimé. Grand in-8, cartes et planches. . . . 40 fr. »

Rapport sur une Mission en Islande et aux îles Féroé, par R. Pilet. In-8, figures,
planches et musique 5 fr. »

MAROC

PUBLICATIONS DE LA MISSION SCIENTIFIQUE DU MAROC

Archives Marocaines. Tomes I à XXI, in-8. Chacun. 12 fr. »

— La collection des tomes I à XXI. 250 fr. »

Revue du Monde musulman. Abonnement, 25 fr.; départements, 28 fr.; étranger, 30 fr.
Les années I à VII (1907-1913). net 175 fr. »

PERSE

Mission scientifique et archéologique en Perse, par J. de Morgan. 5 volumes en
9 tomes in-4, figures, planches et Atlas des cartes. 300 fr. »

Délégation française en Perse et Mission archéologique de Susiane I. Mémoires,
publiés par MM. J. de Morgan, V. Scheil et les Membres de la Mission. Tomes I à XIV.
14 volumes in-4, figures et planches. 650 fr. »

— II. **Annales d'histoire naturelle**. Tomes I et II, en 4 fascicules in-4, fig. et planches
en couleurs. 42 fr. 50

— III. **Bulletin de la Délégation**. Fascicules I et II. In-8, planches. . . . 7 fr. »

Les antiquités de la Susiane (Mission J. de Morgan) au Musée du Louvre, par Maurice
Pézerd et Edmond Pottier, de l'Institut. In-18, 256 pages. 3 fr. »

Mission Dieulafoy. Les antiquités de Suse, découvertes et rapportées au Musée du
Louvre par la Mission Dieulafoy (1884-1886), par Marcel Dieulafoy, de l'Institut. In-18.
2 planches. 1 fr. 50

RUSSIE

Antiquités de la Russie méridionale, par Kondakoff, Tolstoï et S. Reinach. Traduit
du russe. In-4, nombreuses illustrations. 25 fr. »

SIDON

Une nécropole royale à Sidon. Fouilles de Hamdy Bey. Publié par Hamdy Bey, Direc-
teur du Musée impérial à Constantinople et Th. Reinach, membre de l'Institut. In-folio,
planches en héliogravure et héliochromie. 200 fr. »

SUÈDE

Les temps préhistoriques en Suède et dans les autres pays scandinaves, par O. Mon-
telius. Traduit par S. Reinach. In-8, 20 planches, 427 figures et une carte. . . 10 fr. »

SYRIE

Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, par R. Dussaud et
Macler. In 8, figures et planches. 12 fr. »

Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz, par R. Dussaud et Macler.
In-8, 17 planches, figures et cartes. 10 fr. »

GÉNÉRALITÉS

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. Nouvelle série. Fasc. 1 à 6.
In-8, figures et planches. 37 fr. 50

Mémoires concernant l'Asie Orientale, Inde, Asie Centrale, Extrême Orient, publiés
sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, sous la direction
de MM. Senart, Barth, Chavannes, Cordier. Format in-4, nombreuses figures et planches
hors texte. Volume I (sous presse)

Monuments Piot. Monuments et Mémoires, publiés par l'Académie des Inscriptions
et Belles-Lettres. Tomes I-XX net 700 fr. »

Revue d'Ethnographie (1882-89). 8 volumes in-8, illustrés. 150 fr. »

Revue d'Ethnographie et de Sociologie. Abonnement : Paris, 25 fr.; Union pos-
tale, 28 fr.

Revue Archéologique. Abonnement : Paris, 30 fr.; départements, 32 fr.; étranger, 33 fr.

Bulletin de la Société des fouilles archéologiques. Tomes I, II, III. 8 fascicules
in-8 20 fr. »

LES AMES ÉGYPTIENNES

De tout temps les populations de l'Égypte se sont préoccupées de la vie future ; elles y ont pensé avec intensité. Elles se sont demandé, non sans inquiétude, comment résoudre le grand problème de l'au-delà ? Les habitants des bords du Nil ont imaginé des solutions variées et les ont toutes adoptées simultanément. Ayant à deviner quelles pourraient être les occupations de l'homme dans l'autre monde, ils ont pensé, comme tous les autres peuples, qu'il devait continuer son existence terrestre. Les tribus de pêcheurs rêvent de mers poissonneuses, les Peaux-Rouges chasseurs imaginent des paradis peuplés de gibier. Les Égyptiens agriculteurs ont pensé que l'âme sèmerait du blé et que pour se mouvoir elle aurait des bateaux.

A cette conception simpliste ils ajoutèrent beaucoup d'autres suppositions et arrivèrent à une complication qui serait effrayante s'il n'était possible d'en découvrir les éléments et de les ramener à quelques idées primordiales.

Quand on parcourt le livre des pyramides, le rituel funéraire et les formules gravées sur les parois des tombes, on est stupéfait de l'abondance, de la variété et de l'incohérence des textes. Mais si on élague les redites et les gloses on arrive à un résumé facile à analyser.

Au livre des pyramides, composé des formules les plus anciennes, le défunt voyage dans la barque du Soleil. « Il se lève à la partie orientale du ciel comme Ra se lève à la partie orientale du ciel. » Il est protégé par tous les dieux contre les mauvais esprits et contre les fautes rituelles qu'il pourrait commettre. Pour plus de sureté, il fait croire qu'il est devenu ces dieux-là. Incidemment on parle du labourage.

Disons, en passant, que le défunt en labourant a deux buts : 1° accomplir pour le compte d'Osiris le travail que l'on doit à son maître ; 2° semer le blé qui est Osiris lui-même, en ce sens qu'il germera, poussera, revivra comme l'âme d'Osiris a survécu, comme l'âme du mort survivra.

Pour comprendre le rituel il est bon d'en donner quelques extraits dont la simple lecture fera comprendre les rôles variés qu'on assigne à l'âme.

Chap. I. — « O conducteur des âmes¹, conduisez l'âme de l'Osiris N. avec vous dans la demeure d'Osiris². »

« Donnez pains et boissons a l'Osiris N. »

« O vous qui ouvrez les chemins »

« Qu'il pénètre à l'aide de ce chapitre dans la demeure d'Osiris, qu'il entre avec ardeur, et sorte heureusement »

« Qu'il sorte à son gré ».

« Il n'est pas trouvé de péché de lui dans la balance. »

« Je vis dans la Société des dieux. J'avance dans la barque. »

« Si cette composition est sue par le défunt, il l'inscrira sur son sarcophage, car c'est le chapitre par lequel il sort et entre chaque jour qu'il lui plaît dans sa demeure. Lui sont donnés pain, boisson et abondance de viandes... Il circule dans les champs d'Aarou où lui sont donnés le blé et l'orge car il est florissant comme il était sur terre. »

II. — Chapitre de sortir le jour et de vivre après la mort.
« O Osiris lunaire, ouvre-moi le Tiaou, je sortirai le jour pour faire ce que je désire, parmi les vivants. »

IV. — « Je traverse l'espace liquide du ciel..., j'arrive, on me livre mon domaine. »

VI. — « Jugez-moi digne pour chaque journée qui s'accomplit ici, de fertiliser les champs, d'inonder les ruisseaux de transporter le sable de l'Est à l'Ouest.

VII. « Je suis l'être aux noms mystérieux qui se prépare

1) Le dieu Thot.

2) Traduction Pierret.

des demeures de millions d'années... Je sais, je sais¹ » !

X. — « Chapitre de sortir avec le don de la parole être vérité². »

XV. — « Puissé-je marcher comme tu marches, sans faire de halte, ainsi que ta Sainteté, O Soleil ! qui n'a pas de maître, grand traverseur d'espace, pour qui des millions et des centaines de mille années ne sont qu'un moment ; tu te couches, mais tu subsistes. Les heures, les jours, les nuits, tu les multiplies également, tu subsistes d'après tes propres lois. Tu illumines la terre en t'offrant de tes propres mains sous la forme de Râ à ton lever à l'horizon. »

« Je contemple Râ dans le *naos* car je m'unis à son disque chaque jour. »

XXXI. — « Chapitre de repousser les reptiles qui viennent enlever les charmes de l'homme dans la région inférieure. »

« Arrière, recule, arrière, crocodile, ne viens pas sur moi. J'ai la connaissance des charmes magiques. »

« Étant su ce chapitre, on sort le jour ; on est à même de marcher sur terre parmi les vivants. »

XXXI. — « J'entre, je sors, je vois, je ressuscite, je prononce des paroles, mon gosier est ouvert ; je crie, je suis sauf après la mort. »

XXXIV. — « Le guide des chemins a fait mon éducation... je parle, je sais. Je suis Râ. Je ne suis pas détruit. Je vois tes mystères. Je ne suis pas détruit de nouveau. »

XXXV. — Chapitre d'empêcher la corruption.

« Anubis soutient la momie debout. »

LI. — « Plusieurs chapitres pour respirer les souffles et avoir l'eau du Nil. »

LXXX. — « Plusieurs chapitres des transformations de l'âme en épervier d'or, en chefs divins et royaux, en dieu donnant la lumière, en lotus, en Phtah, en phénix (bennou

1) Cette formule indique que le défunt est initié aux mystères.

2) *Mdkherou*. La parole qui crée et réalise les objets figurés sur la table d'offrandes ou la stèle funéraire.

 en échassier ( dhouti) en âme ailée ( pervier à tête d'homme) en hirondelle,  en serpent à tête humaine, en crocodile.

XCIV. — « Je me présente, j'arrive, j'ai mon intelligence, j'ai mon âme, je prévaux. Je suis muni des écrits de Thot. Le serpent Aker de Seth recule. J'apporte la palette, j'apporte l'écritoire : mes mains tiennent les livres de Thot, les mystérieuses archives de Thot. Me voici. »

XCVIII. — Chapitre d'amener la barque dans la divine région inférieure.

« J'apporte des liens pour entraver les mauvais principes dans ma marche vers la barque de Phtah. J'arrive dans les bassins de feu. Je me tiens dans la barque, je fais traverser le dieu. Je vogue, je navigue. J'ouvre les portes du sanctuaire; des terrains me sont répartis à l'heure voulue. »

C. — Faire la réunion de l'âme au défunt « la laisser monter dans la barque du Soleil avec la suite des dieux. »

CIII. — « Ouvrir le lieu où est Hathor. »

CIV. — « S'asseoir comme faisant partie des grands dieux. »

CXXV. — « Chapitre d'entrer dans la salle de la Vérité et de séparer l'homme de ses péchés afin qu'il voie la face des dieux. »

CXXX. — « Livre faisant vivre l'âme pour l'éternité. »

C'est une série de formules de sorcellerie, de rites pour les semailles. C'est une compilation de recettes sacrées.

CLXV. — Le dernier. — « Aborder au port. Ne pas le rendre invisible pour que le corps soit florissant et qu'il absorbe l'eau divine. »

On voit par ces citations que les fonctions de l'âme sont multiples et même contradictoires. On ne sait où habite le défunt : il est avec le soleil, il est dans les champs d'Aarou, il est dans son sarcophage et il peut, pendant le jour se promener parmi les vivants. Il est probable que, la nuit, le

cadavre dort et ne vient pas comme fantôme effrayer ses parents.

Tantôt l'âme est esclave et cultive la terre, tantôt elle vit avec les dieux et se confond avec eux.

Ces contradictions viennent de ce que les prêtres égyptiens se sont inspirés de toutes les croyances des peuples qui les entouraient, de tous les folklores de l'Afrique centrale d'où vient le Nil. Et pourtant ils ont groupé les chapitres du rituel de façon à former un *scénario* tout à fait logique.

C'est d'abord le *jugement* de l'âme par la balance. Je n'en ai pas parlé parce que tout le monde connaît cette scène curieuse représentée sur les papyrus, les sarcophages et les murailles des tombes.

Quand le mort a été reconnu digne d'être élu, il traverse successivement tous les locaux de l'enfer égyptien, soit à pied, soit en barque, grâce à des mots de passe, des textes récités, des gestes de sorcellerie, il se fait ouvrir les portes, avance, malgré les mauvais esprits qu'il sait combattre, arrive à la lumineuse demeure d'Hathor, prend place parmi les dieux, est admis à voyager dans la barque de Râ et finalement obtient l'immortalité.

A mesure que les contacts devenaient plus fréquents entre les idées égyptiennes et les croyances de l'Asie, le séjour des bienheureux s'est idéalisé, les moyens d'y parvenir se sont de plus en plus basés sur la morale, les scrupules de la conscience égyptienne ont été grandissants ¹.

La loi des hommes finit par être : « Pratiquer la justice, faire le vrai ». Agir autrement, dit M. Moret, faire œuvre d'égoïsme, de violence, d'injustice, ce serait fausser l'harmonie préétablie entre les choses et les hommes, altérer l'œuvre du Créateur. L'injuste, le vicieux oublie qu'il n'est qu'une parcelle du divin dans le divin total (Brahmanisme) ; il déränge l'ordre de l'Univers, il « n'est pas dans le vrai ». Le juste continue l'œuvre de la Nature ; en pratiquant la

1) Moret, le *Livre des morts* (ap. *Au Temps des Pharaons*).

charité, la fraternité, la justice il assure l'ordre commun, et comprend l'harmonie universelle (Bouddhisme); après la mort son destin est de jouir sans obstacle de la Vérité. »
« Ceux qui ont pratiqué la justice lorsqu'ils étaient sur terre et qui ont lutté pour leurs dieux, sont convoqués au séjour de la joie du Monde, pays où l'on vit de justice. Leurs actions justes leur sont comptées en présence du dieu grand, destructeur de l'iniquité, et Osiris leur dit : A vous la justice; justes, unissez-vous à ce que vous avez fait, dans la condition de ceux qui m'accompagnent au Palais de l'Esprit Saint. Vivez de ce dont ils s'alimentent; soyez possesseurs des libations de votre bassin; Il est tout entier rempli de justice »¹.

Malgré ces élans vers les sphères spiritualistes, l'Égyptien est resté attaché au culte des morts, attentif à satisfaire le fétiche du cadavre, à l'abreuver, à le servir de menus plantureux, à conserver la momie qui est sa chair.

« Quand le cadavre d'un Égyptien était descendu au caveau funéraire, on pouvait le croire en sécurité² : il était défendu par les portes murées, les puits d'accès remplis, les hermes de pierre abaissées. Cependant au fond de son « château du double », l'âme veillait inquiète. Préserver le corps de la décomposition était une tâche relativement aisée, dont s'acquittaient au mieux les embaumeurs ». (Hérodote.)

« L'examen des momies prouve que l'appareil des bandellettes constituait une véritable armure protectrice. Le corps une fois enduit d'huile sainte, on remplissait les cavités du thorax et de l'abdomen, non seulement d'aromates, mais de statuettes et d'amulettes. On dorait la face et les doigts pour faire entrer dans le corps la vertu des métaux indestructibles. Sur la poitrine un cœur fixait la place de l'âme; le scarabée, l'épervier, l'uraeus protégeaient le torse et le front, et partout s'échelonnaient les figurines, sentinelles

1) Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 39.

2) Moret, *loc. cit.*

vigilantes. Un grand linceul maintenu par une bande de toile, ceignait le front, et, croisé sur la poitrine, s'ornait d'une figure d'Osiris adorée par le défunt. Cet équipement ne pouvait avoir toute sa vertu définitive sans le concours des prêtres et la récitation des formules ».

« Comme armes défensives, ce cadavre habité par les dieux possédait des formules gravées sur les murs ou les parois du sarcophage : on en disposait les lignes de telle sorte que les yeux de la momie puissent les lire commodément ».

Si l'on veut comprendre pourquoi en Égypte on a apporté tant d'attention à conserver l'intégrité du cadavre ; si l'on veut savoir d'où venait cette idée du double qui vivait dans le corps embaumé, il faut remonter les siècles et arriver à l'époque protohistorique, où l'on garnissait les tombes des rois de deux à trois cents grandes jarres pleines de nourriture ; il faut remonter encore plus haut et interroger la préhistoire et aussi les peuples sauvages, restés naïfs et apeurés comme les ancêtres des bords du Nil.

Ces êtres primitifs supposent que tous les objets qui les entourent ont une âme, un fétiche, doué de certains pouvoirs, méchant ou bienveillant et qu'il est bon de se rendre favorable.

Gérard de Rialle dans sa *Mythologie comparée* a bien montré comment on arrive à croire au fétiche de la pierre, de l'arbre, de la source, de la maison, des serpents, du gibier et de l'homme lui-même.

Mais quand l'homme périt, qu'arrive-t-il de cet esprit qui l'anime ? Il persiste et devient l'âme du cadavre, qu'il faut soigner, nourrir et loger.

Dès le début de leur histoire, les Chinois ont cru au fétiche du Ciel 天 « tien » et à celui de la Terre 地 « ti ». Ils en ont fait des principes et des puissances. Ils admettent encore les fétiches de l'arbre, du fleuve, du chemin, de la maison, de la ville, de la province. Ils ont un grand respect pour le fétiche

du défunt auquel ils offrent des prières, des sacrifices, un tombeau et de la nourriture.

La religion primitive du Japon, écrit M. Lafcadio Hearn, soumettait le monde des vivants au monde des morts. Les puissances invisibles gouvernaient tout. L'impalpable atmosphère était un océan d'esprits. Le sol lui-même que le Japonais labourait était pour lui tout pénétré de l'essence des morts. Les arbres qu'il savait sacrés lui semblaient hantés. Dans les rochers et les pierres, il croyait qu'une vie consciente résidait.

Les prêtres védiques admettaient les fétiches du soleil de la pluie, du feu, de la libation. Ils en avaient fait des dieux : Sûrya, Indra, Vâyu, Agni, Soma.

Les dieux de la Grèce avaient une semblable origine.

Par les mêmes procédés les Égyptiens se sont entourés de divinités nombreuses et ont religieusement conservé le culte du fétiche attaché au cadavre.

Ce double du mort, nous le connaissons bien et je viens d'en parler peut-être un peu longuement, mais je voudrais l'examiner à un point de vue particulier, celui de ses localisations et de ses supports.

Les hiéroglyphes qui représentent l'âme sont variés et correspondent peut-être à ses rôles différents. Tantôt c'est une grue à jabot  *hai*, ou un épervier simple  ou à tête humaine  ou un groupe  qui définit un spectre lumineux, tantôt un flabellum  *Khaïbit*, l'ombre du mort. Mais le signe le plus fréquent est  *Ka*, le *double* du défunt. « La destinée du double est liée intimement à celle du corps, et si le corps se décompose le double disparaît avec lui ; de là les soins donnés à la conservation de la momie et les précautions prises pour assurer la solidité de la tombe. Abandonné à lui-même le double ne pouvait se procurer les aliments et les objets de toute espèce qui lui étaient nécessaires, après comme avant le trépas : il fallait, pour qu'il les

Frontispice.

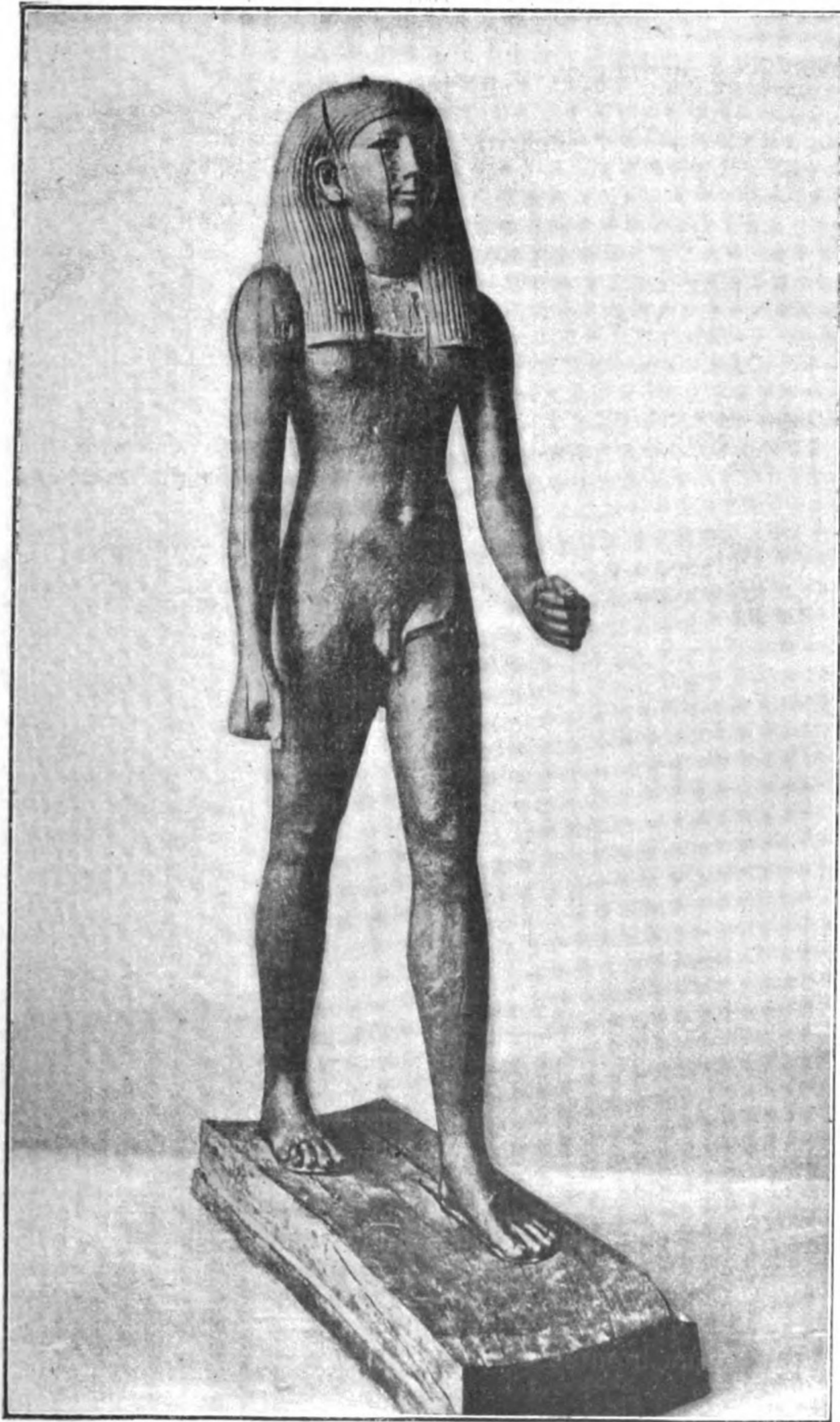


Fig. 1. — Le ka du roi Hor.

eût que les vivants les lui apportassent. « Tous les objets de quelque sorte qu'ils soient, que l'on recueille dans les tombeaux, stèles, sarcophages, statues, tables d'offrandes, vases et ustensiles, débris d'étoffes, armes, graines et fruits, ainsi

que les bas-reliefs tracés sur les parois, contribuaient à ce résultat »¹.

Si les Égyptiens n'avaient pas eu ces croyances, l'archéologie égyptienne n'existerait pas.

Lorsque Mariette découvrit dans les serdabs de Memphis et de Saqqara ces magnifiques statues de pierre ou de bois qui étaient les portraits des morts, il pensa qu'ils étaient des supports du double, que l'âme du cadavre venait les habiter et au besoin s'y réfugier en cas de destruction de la momie.

Les douze statues du roi Ousertesen I, trouvées à Licht sont à coup sûr des supports pour le double du grand souverain.

La même idée a dû présider à la représentation du double du roi qu'on voit sous la forme d'un

jeune enfant. On pensait que le défunt devenu Osiris devait renaître sous la forme du jeune Horus ; c'est sans doute pour cela que les morts sur les papyrus et les peintures sont représentés jeunes, déjà Horus. La princesse Nesi-Khonsou dont la momie montre une femme âgée, sur son papyrus funéraire est une adolescente (Musée Guimet).

Tandis que le sarcophage du roi Hor trouvé à Daschour présente un homme d'une cinquantaine d'années, la statue



Fig. 2.

1) Maspero, *Guide du Musée du Caire*, 1912, p. 7.

de son double nous montre un gracieux éphèbe (fig. 1 et 2) pourtant muni de la fausse barbe en feuilles de persée et

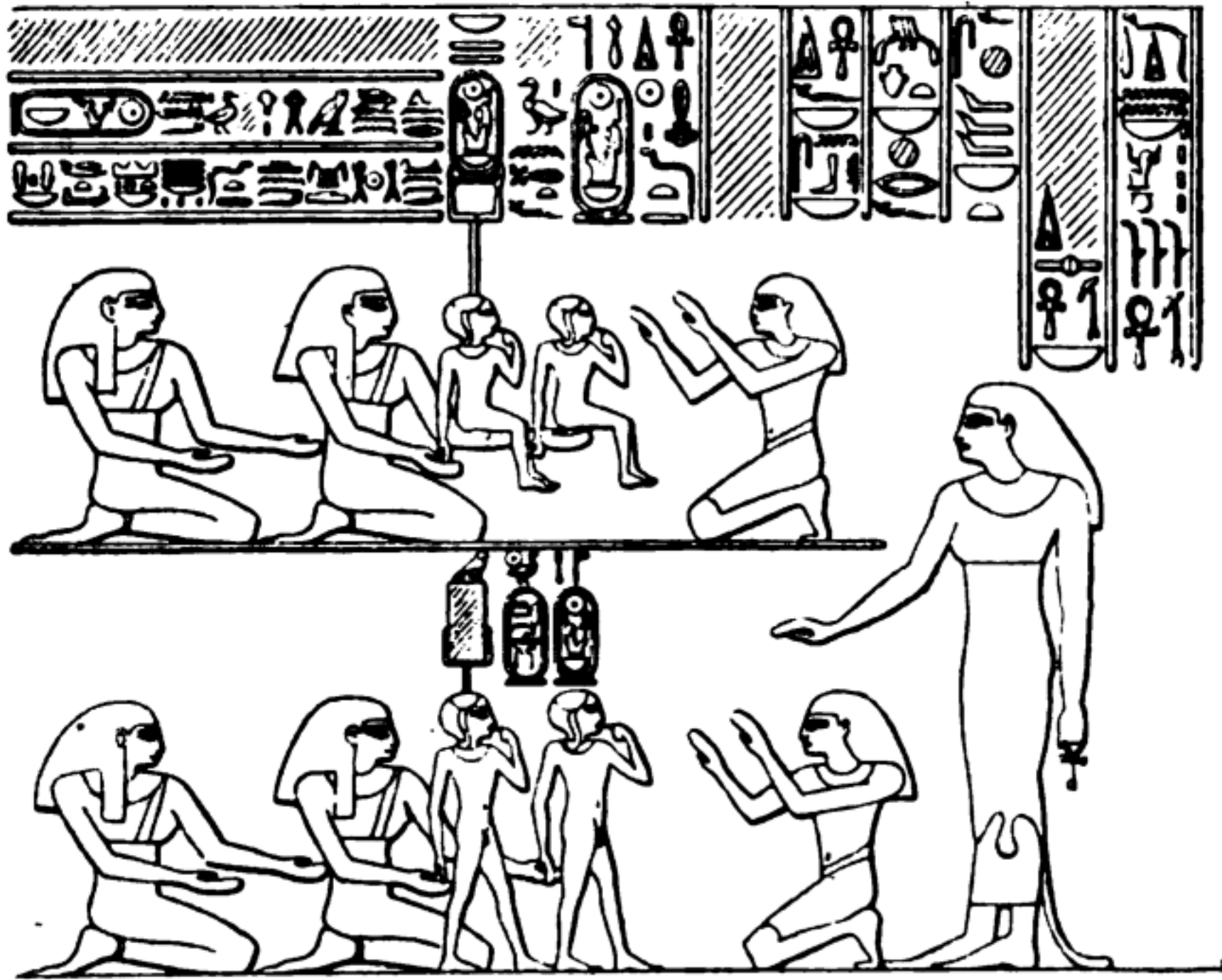


Fig. 3. — Naissance d'Aménophis III et de son double.

coiffé de l'hiéroglyphe qui affirme son rôle d'âme ou de support de l'âme. Il y'avait même, pour plus de sûreté, à côté

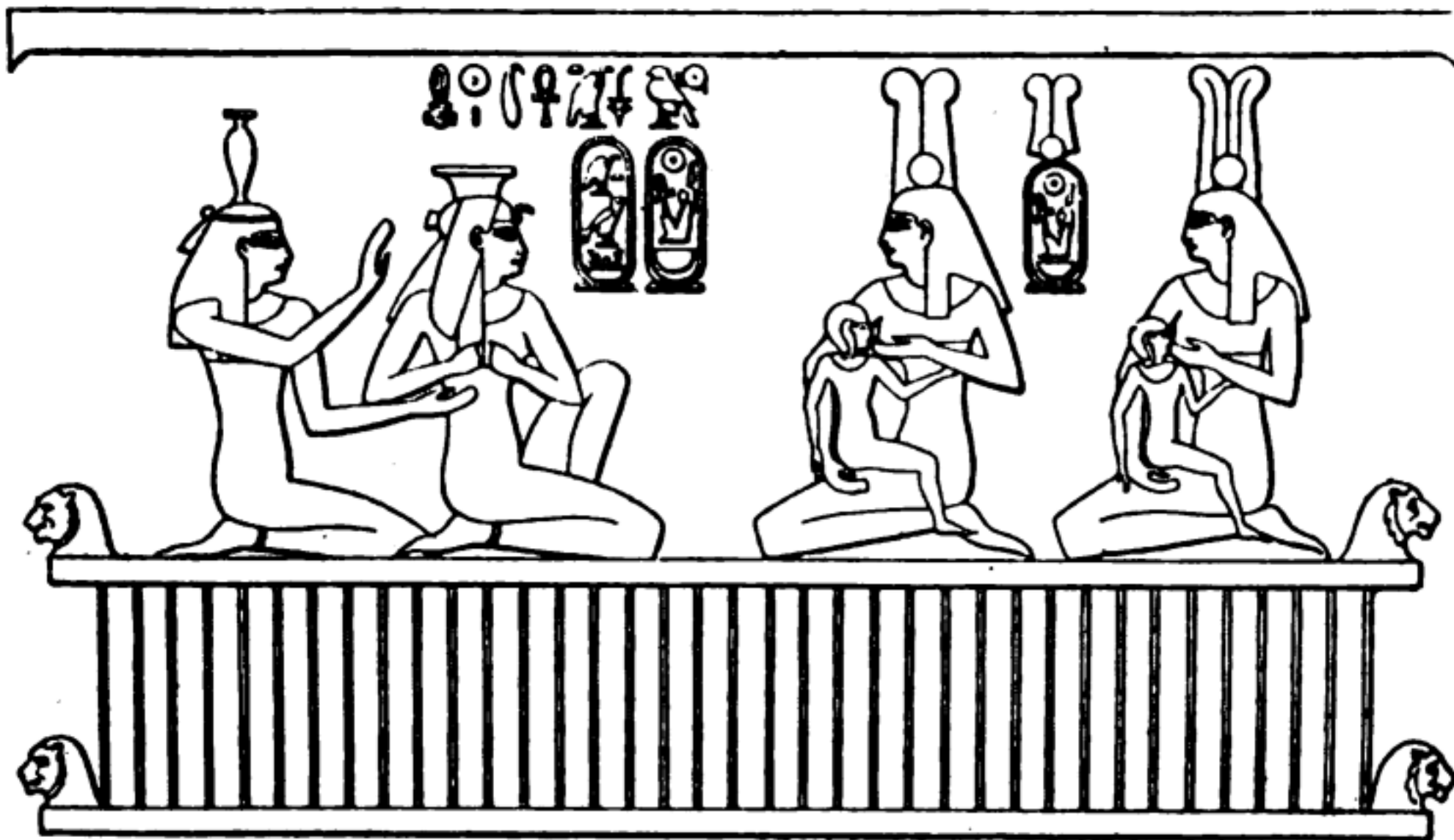


Fig. 4. — Aménophis III et son double allaités par les déesses.

de la statue une autre plus petite, une sorte de remplaçant en cas de perte du premier double.

Où la pensée se précise tout à fait c'est dans les bas-reliefs des temples de Déir-el-Bahari et de Louxor.

A Louxor on assiste à la naissance du roi Aménophis III et d'un seul coup on voit naître deux enfants, le roi et son double, tous deux sont allaités par les Déesses (fig. 3 et

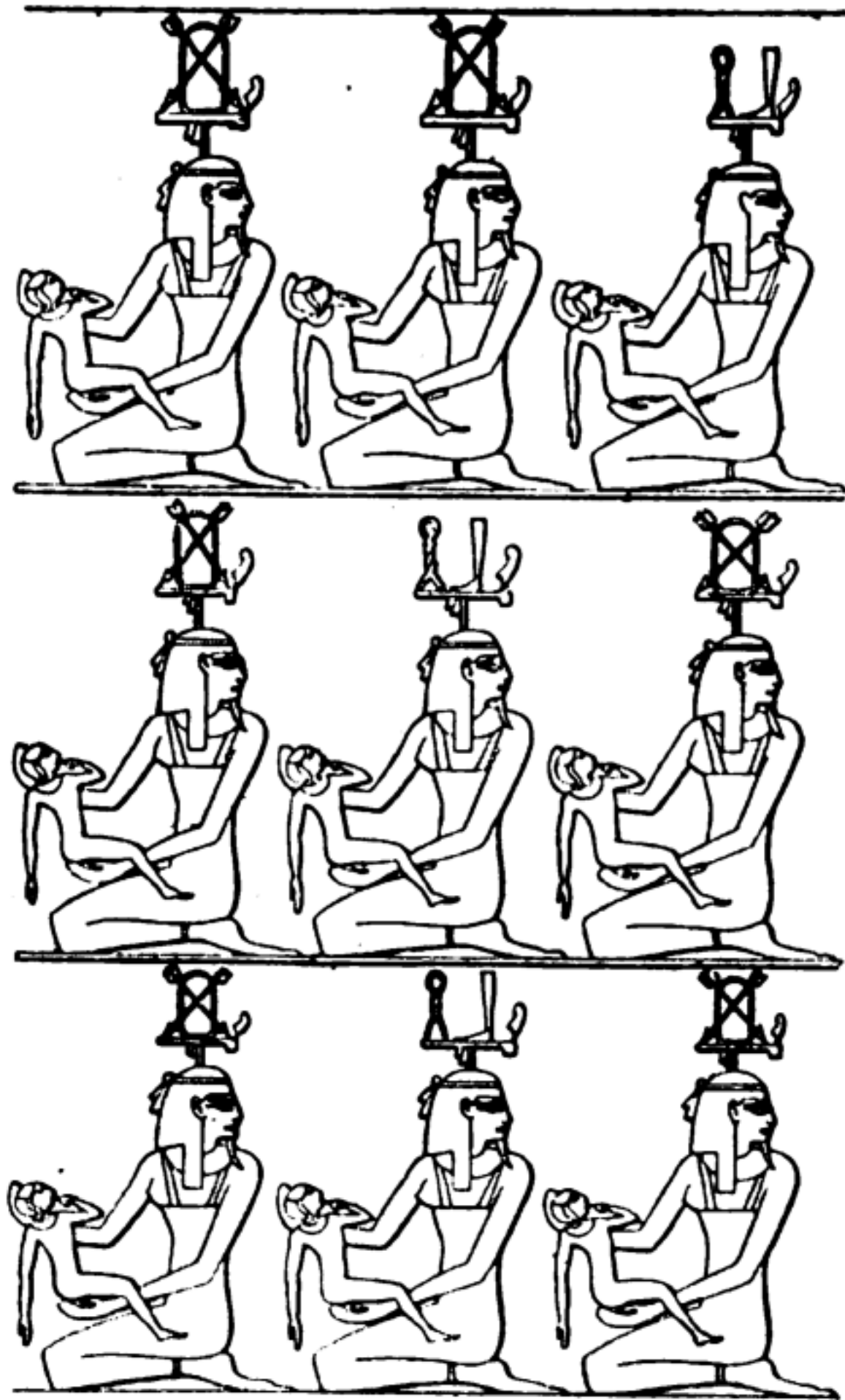


Fig. 5.

fig. 4). Par mesure de précaution on figure un pensionnat de doubles, il y en a neuf (ou quatorze), soignés par neuf déesses (fig. 5). A mesure que le roi grandit et devient homme, son ka demeuré adolescent, ne le quitte pas et l'accompagnera au delà de la mort (fig. 7).

Déjà la reine Hatazou (Hatshopsetou) à Déir-el-Bahari dans les tableaux qui racontent sa vie, se fait suivre partout de son ka, qui n'est pas une petite fille comme on pourrait le penser, mais un petit garçon tout nu, par la raison que la reine pour faire valoir ses droits à la couronne et pouvoir

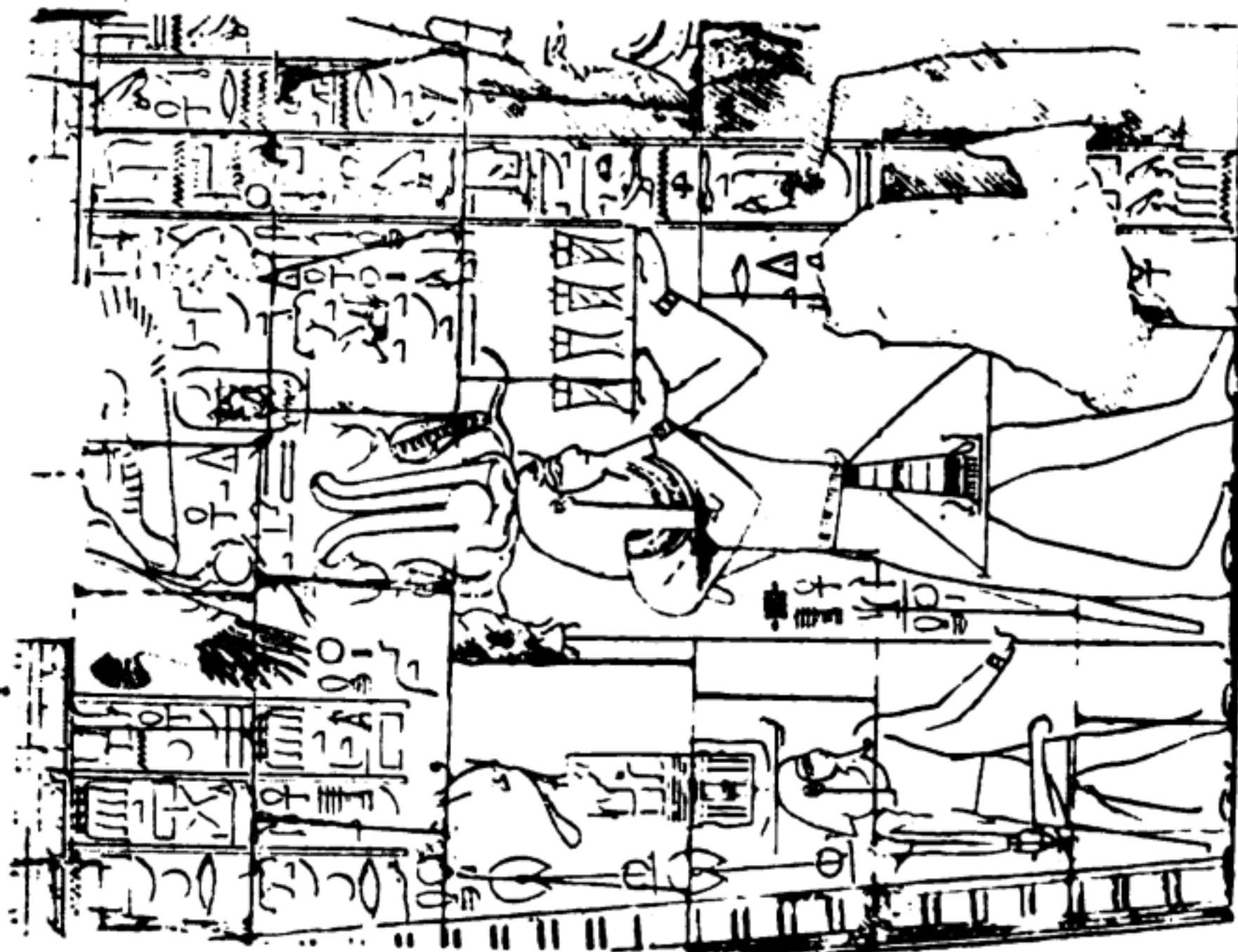


Fig. 6. — Thoutmes Ier et son ka¹.

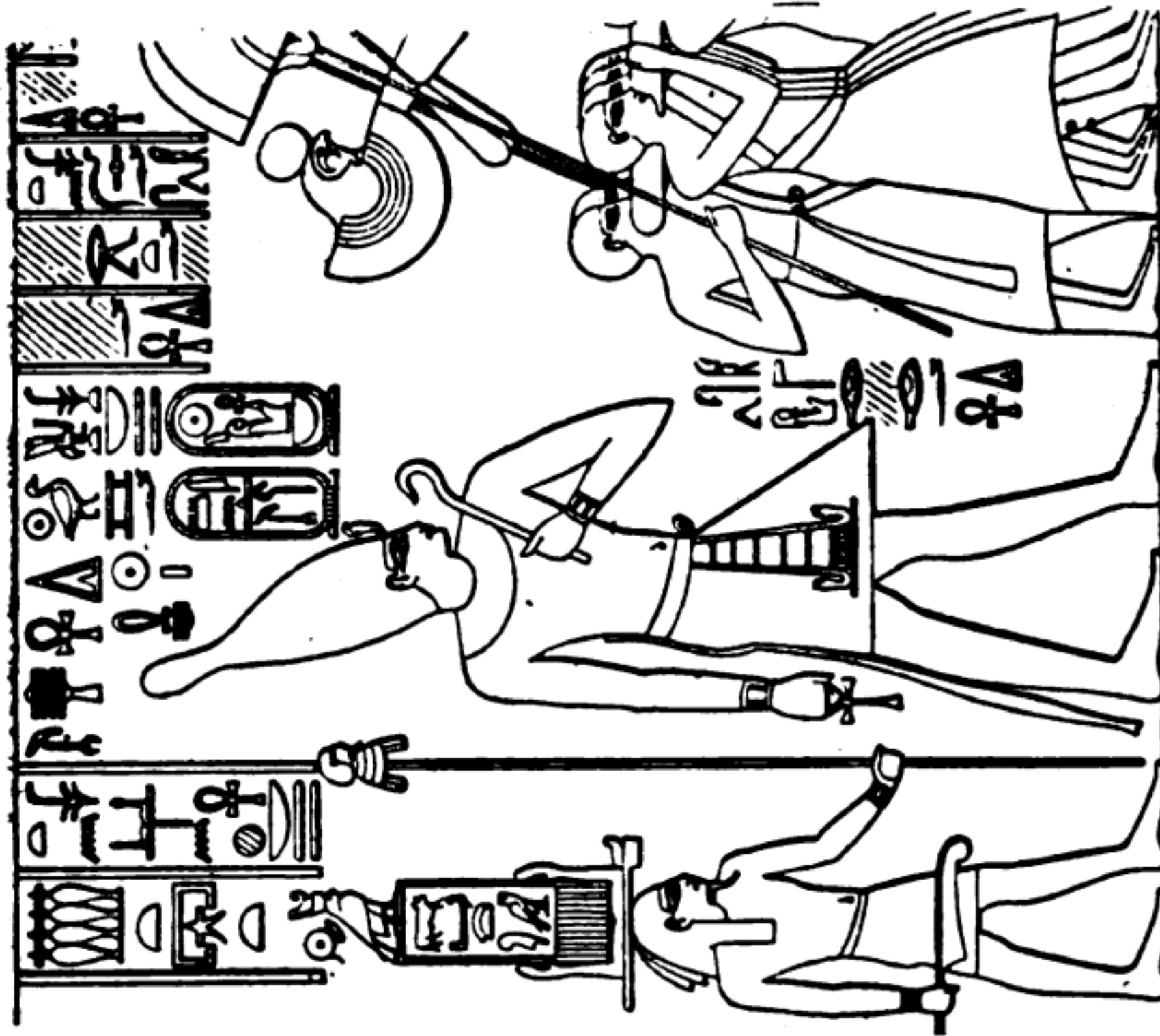


Fig. 7. — Aménophis III et son ka.

1) Les représentations de la reine Hatazou ont été mutilées par son successeur Thoutmes III; elles sont peu lisibles. Nous montrons le père de la reine dans une scène identique.

accomplir le rituel royal, se faisait dessiner avec un corps d'homme (fig. 6).

Il faut aussi rappeler la statue de bronze du roi Pepi 1^{er} trouvée à Hiéraconpolis par M. Quibell et qui avait à côté d'elle, ou peut-être dans son buste une autre statue du roi toute petite (fig. 8).



Fig. 8.

Cette idée qui consiste à croire que c'est un petit enfant qui sert de support à l'âme n'est pas particulière à l'Égypte. Marc-Aurèle s'adressant à son âme l'appelait *animula blandula vagula*. Il se la représentait comme un petit être humain fait d'une matière ténue. Dans les images des premiers siècles du christianisme on voit les âmes sous la forme de petites figures humaines, les *εἰδωλα* des anciens Grecs¹.

Un bronze chinois du Musée Guimet montre un mendiant difforme avalant l'âme du philosophe Té-Kaï : cette âme est un tout petit vieillard (fig. 9).

Monseigneur a traité la question dans ses deux articles de la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LI, l'un sur *l'âme pupilline* et l'autre sur *l'âme poucet*. La première est le petit homme qu'on voit dans la prunelle des yeux des personnes vivantes : ce n'est autre chose que l'image de celui qui regarde et qu'on ne voit plus dans les yeux des morts, dont la pupille ne fait plus miroir. La seconde se rencontre à la fois dans les textes sanscrits et dans les croyances des sauvages.

1) G. de Rialle, p. 105.

Les Oupanichads donnent une place essentielle à l'idée que l'âme humaine est un homme haut d'un pouce qui siège dans le crâne ou dans la cavité du cœur; l'un de ces textes



Fig. 9.

réduit le volume de cette âmelette à la grosseur d'un grain de riz. Il faut lire à ce sujet l'histoire de Savitri.

D'après les Nootkas de la Colombie britannique, l'âme humaine est un tout petit homme qui se tient debout dans le haut de la tête; si pour un motif quelconque, il cesse de se tenir debout, son propriétaire perd la raison. Chez les

Dayaks de Bornéo, lorsqu'une âme s'est égarée, le sorcier par une conjuration, la fait revenir dans une coupe où les initiés la voient sous la forme d'un être humain en miniature. Pour les Malais, l'âme humaine est un petit homme ayant un pouce de hauteur et dont la forme et la complexion correspondent exactement à celle de l'individu dans le corps duquel il réside. Le conte du petit Poucet, le garçonnet haut d'un pouce qui est avalé par un bœuf puis par un loup, date du temps où l'on croyait à l'âmelette à forme humaine.

Dans bien des légendes, les nains sont habités par les âmes des personnes mortes.

Ceci explique le goût des anciens rois de l'Égypte pour les nains, qu'ils envoyaient chercher au centre de l'Afrique par de véritables expéditions. Ils avaient ainsi à côté d'eux, non pas des bouffons risibles, mais des porteurs pour leur âme, des Ka vivants qui ne les quittaient point et qui même après la mort pouvaient servir de support à leur ombre. Dans les tombes royales protohistoriques que M. Amélineau a découvertes à Abydos il a rencontré des stèles funéraires où l'on a figuré avec leurs noms — ceci est important car le nom fait vivre l'image — des servantes, des nains et des chiens. Il est probable que l'on avait sacrifié et enterré avec le roi les êtres familiers qui ne devaient jamais le quitter¹.

Les nains sont nus, les ka des rois sont nus et Monseigneur dit : « Lorsque les artistes ont représenté l'une ou l'autre des âmelettes que je crois dérivées de l'âme poucet, ils les ont représentées nues² ».

1) Ces stèles sont conservées au Musée Guimet.

2) Au moyen âge, on inventa sur Virgile beaucoup de légendes fantastiques. M. E. Rodocanachi (Supplément du *Figaro*, 19 octobre 1912) rapporte celle-ci : « Dès qu'il se sentir vieillir : il eut recours, pour se rajeunir à un procédé dont il avait le secret, mais qui ne laissait pas d'être aventureux. Il se fit découper en morceaux et saler dans une cuve, après avoir donné à l'un de ses serviteurs les indications nécessaires à la réussite de l'opération. La régénération s'opérait à merveille, lorsque l'empereur, inquiet du sort d'un si illustre sujet, entra précipitamment ; le charme fut rompu ; on vit un petit enfant tout nu faire trois fois le tour de la cuve dans laquelle marinaient les morceaux du

Les peintures qui recouvrent les momies gréco-romaines d'Antinoé montrent la balance du jugement de l'âme. L'âme est figurée sur un des plateaux par une sorte de petite poupée qui est nue fig. 10.

A ce sujet il faut parler des trépanations préhistoriques. On enlevait au crâne du mort une rondelle de la grosseur d'une pièce de vingt sous. On obtenait ainsi une ouverture assez grande pour donner passage à l'âme poucet qui pouvait s'échapper et gagner les régions paradisiaques. M. Bacot a rapporté du Tibet et donné au Musée Guimet un chapelet de rondelles crâniennes qui servait aux prêtres de la secte Bem-po à dire leurs prières ; chaque rondelle représente la porte par où une âme s'est élancée vers le ciel bouddhique.



Fig. 10.

Si nous voulons résumer l'enseignement fourni par tous ces documents, nous voyons qu'au début de cette étude nous avons examiné les textes funéraires de l'Égypte. Après en avoir élagué les surcharges, nous en avons extrait les idées maîtresses que nous avons rapprochées des conceptions empruntées aux peuples primitifs et ces comparaisons nous ont permis d'expliquer bien des détails.

Je crois que pour ces rituels compliqués on pourrait continuer le travail et le faire porter sur les phrases les plus obscures ; l'on arrivera certainement à les élucider en les mettant en contact avec les philosophies, les croyances, les usages, les superstitions des peuples qui ont connu les anciens Égyptiens.

E. GUIMET.

poète, en criant à tue-tête : « Maudite soit l'heure de ta venue » et puis disparaître. Et telle fut la fin du poète. » On retrouve là l'idée de l'âme poucet, enfant nu, et le souvenir du dépeçage d'Osiris.

SUR LA SIGNIFICATION DU MOT « YOGA »

L'histoire du mot yoga est coextensive à l'histoire entière de la spéculation indienne, dont ce concept fut un des facteurs essentiels. Non seulement il appartient en propre à la doctrine spéciale qui porte ce nom, la plus ancienne peut-être des philosophies de l'Inde, mais il s'est imposé à la plupart des systèmes. Aussi, le mot prit-il de bonne heure des acceptions diverses dont les Indiens eux-mêmes s'étonnèrent, avouant ainsi que la signification primitive, ou du moins le rapport entre le sens originel et les sens accessoires, leur échappait. Deux ouvrages d'inspiration et d'époque extrêmement disparates, le « Sarvadarçana samgraha », œuvre de Mādhava (xii^e s.), et la « Bhagavad-Gîtā », composée entre le ii^e s. avant et le ii^e s. après notre ère, vont nous montrer, à titre d'exemples, par la multiplicité des valeurs accordées au mot yoga, combien vague devint la signification de ce terme¹.

Tandis que les « Yoga Sûtras », attribués à Patañjali, et qui peuvent dater du ii^e s. avant notre ère², n'admettent expressément qu'un sens technique du mot yoga : « la restriction des modifications de l'esprit »³; le Patañjali darçana,

1) Dans son *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, t. I, 1907, p. 300-302, M. P. Oltramare a noté quelques-unes des acceptions les plus fréquentes du mot yoga.

2) Garbe, *Bhagavad gîtâ*, Einleitung.

3) Yogaç cittavṛtti nirodhaḥ, I, 2. On peut entendre ce mot même de nirodha en diverses manières : comme « restriction », « contrôle », ou « destruction ». Le commentaire de Bhoja Rājā glose : nivarttanam. Ballantyne traduit : « the hindering, or the preventing » (*Aphorisms of the Yoga Philosophy*, Allahabad, 1852, p. 3). Rāma Prasāda traduit ainsi : « the restraint of mental modifications » (Patañjali's Yoga sūtra, vol. IV des *Sacred Books of the Hindus*, Allahabad, 1910). Swāmi Vivekananda : « restraining the mindstuff from taking

XV^e chapitre du « Sarvadarçana Saṁgraha », juxtapose à ce premier sens trois autres significations. Le yoga est défini, d'après Yājñavalkya, « la conjonction de l'âme individuelle et de l'âme suprême » (saṁyogo yoga ity ukto jīvātma paramātmānoḥ). Il est défini ensuite par la contemplation, samādhi (yogaḥ samādhir iti); et, plus loin, par la « pratique de la mortification, de la récitation et de la soumission au Seigneur », considérées comme des moyens de produire le yoga (Sā ca tapaḥ svādhyāyeçvarapraṇidhānātmikā kriyā yogasādhana tvād yoga iti). Mādhava observe que ce dernier sens est indirect, comme lorsque, définissant le moyen par la fin, on dit : « le beurre, c'est la longévité » (yathāyur ghr̥tam iti). Mais il est surpris de constater que l'on glose quelquefois yoga par Samādhi, car ici le tout est défini par la partie : Patañjali ne place-t-il pas le samādhi parmi les huit membres (aṅgāni, II, 29) du yoga? Il remarque avec justesse que la signification la plus technique, celle des Yoga Sūtras, est déjà une déviation du sens étymologique : « puisque, dit-il, nous lisons dans les listes des racines que la racine yuj est employée au sens de joindre, comment le mot yoga, qui en dérive, ne signifierait-il pas conjonction, au lieu de restriction? » (nanu yujir yoga iti saṁyogārtha tayā paripaṭhitād-yujerniṣpanno yogaçabdaḥ saṁyogavacana eva syān na tuni-rodhavacanaḥ¹). A l'appui de cette objection, il allègue la citation de Yājñavalkya; seulement il ne sait quelle conclusion en tirer, car, effectivement, l'union de deux âmes et la restriction des modalités du principe pensant sont des notions différentes, alors même qu'on tiendrait compte d'une formule intermédiaire, prêtée par Mādhava aux Pācupatas : « le yoga est la conjonction de l'âme avec Dieu par la médiation de l'intellect » (cittādvāreṇātmeçvarasambandho yogaḥ²).

various forms »; le même auteur, au sūtra 12, traduit nirodha par : « control ». Deussen (*Geschichte der Philosophie*, I, III, p. 513 et suiv.) : « die Unterdrückung der Funktionen des Bewusstseins ».

1) Ed. Āpte, p. 129; trad. Cowell, p. 242.

2) *Ibid.*, p. 102, Āpte.

Quoique antérieure d'au moins dix siècles, la Bhagavad-Gîtâ prenait déjà le mot yoga en une multitude de sens difficiles à concilier. Ce terme y est synonyme tantôt de pratique humaine¹, tantôt de puissance divine, faiseuse de prestiges², tantôt d'union de l'homme avec une fonction, une faculté déterminée³. Dans ce dernier cas, il est malaisé de décider si le sens est : uni à telle faculté, ou : trouvant l'unité dans telle faculté ; les traducteurs se sont volontiers contentés d'expressions telles que : adonné à, consacré à (Deussen : Hingebung an... Garbe : Ergebung, Versenkung). Occasionnellement, yoga est « défini par l'indifférence » (proktaḥ sâmyena, VI, 33) ; ou par « le déliement des liens de la douleur » (duḥkhasaṃyoga viyogam, VI, 23). Manifestement le mot yoga renferme, à lui seul, une signification propre, car il est fait un fréquent usage du participe yukta, « joint », « en union », employé absolument⁴. Aucune mention d'ailleurs n'apparaît, du sens technique possédé par le mot yoga dans les « Yoga Sûtras (cittavṛttinirodha), soit que ce texte n'ait pas encore été très répandu quand s'élabora l'épopée, soit plutôt que la « Bhagavad-Gîtâ » ait été l'œuvre, non d'un yogin authentique, mais d'un auteur éclectique de la secte des Bhâgavatas : cependant, cette dernière alternative fût-elle exacte, le poème ne cesserait pas de présenter, pour la question qui nous occupe, une valeur documentaire.

Il faudrait pouvoir remonter très haut dans l'histoire de la pensée indienne, pour avoir quelque chance de découvrir le

1) Par exemple : III, 3, où jñānayoga est opposé à karmayoga comme Sāṃkhya à Yoga ; V, 1 oppose yogam à sannyāsam, renoncement, quoique ces deux termes soient peu après identifiés : VI, 2.

2) IX, 5, et XI, 8 : paçya me yogam aiçvaram, « regarde mon yoga souverain » ; XI, 9 : Mahāyogeçvaro Hariḥ, « Hari, Seigneur du grand Yoga » ; cf. XVIII, 75 : Yogeçvara ; VII, 25 : Yogamāyā samāvṛtaḥ, « je suis (dit le Bienheureux) enveloppé dans l'illusion du Yoga.

3) Abhyāsayoga, VIII, 8 ; XII, 9 ; — bhaktiy., XIV, 26 ; — jñānay, III, 3 ; XVI, 1 ; — Karmay, III, 3 ; V, 2 ; — buddhiy. II, 49 ; X, 10 ; XVIII, 57 ; — dhyānay, XVIII, 52 ; — ātmay, XI, 47.

4) VI, 8 ; 14 ; 17 ; 18 ; 47 ; cf. VI, 12 : yuñjyād yogam.

sens primitif du mot yoga. Les inductions que nous allons tenter seront hypothétiques, mais non pas tout à fait arbitraires, car elles chercheront à interpréter les données des « Yoga Sûtras » en fonction des plus anciennes Upaniṣads, surtout de la « Chândogya ». Bien que les plus vieux de ces textes, qu'il faut situer vers le vi^e s. avant notre ère, n'emploient guère le terme même de yoga, c'est assurément dans les conceptions dont ils témoignent, que la philosophie Yoga, comme la plupart des autres systèmes, puisa ses inspirations.

Le sens premier ne paraît pas être « union avec Dieu » ; c'est là sans doute une acception dérivée. La tradition veut que le système Yoga ait été une transposition pratique des doctrines spéculatives du Sâṃkhya ; puis donc que le Sâṃkhya est athée, le théisme du Yoga ne doit pas être primitif. Certes il intervient dans les « Yoga Sûtras » (I, 23-27 ; II, 1 ; 45), le plus ancien texte de l'école ; mais Garbe a établi qu'il n'y joue qu'un rôle accessoire et ne sert en rien à définir le concept de yoga. Nous avons constaté que la « Bhagavad-Gîtâ » elle-même, si théiste soit-elle, emploie souvent l'expression yukta en un sens absolu. Si âtmayogât, XI, 47, peut signifier : « en t'unissant à moi, qui suis l'Âtman suprême », ce terme peut aussi équivaloir à : « en unifiant ton âtman », sens que présentent maints passages du poème¹. Ces deux acceptions, quoique bien différentes, sont étroitement connexes, car il est explicitement affirmé que l'unification du soi est le moyen de l'union avec Dieu : mâm eva eṣyasi, yuktvâ evam âtmânam (IX, 34). Voici, de la part d'un fidèle théiste l'aveu très net que le yoga implique un état ou acte intérieur (habitus, ἕξις, diraient un Latin ou un Grec), avant de devenir synonyme de fusion avec un autre être.

1) *Sâṃkhya Philosophie*, p. 40 et suiv.

2) VI, 10 : yogi yuñjita âtmânam ; 15 : yuñjann... yogi ; 19 : yuñjato yogam âtmanah ; 28 : yuñjann... âtmânam yogi. Cf. Mahânâr. Up., 63, 21 ; et Maitr. Up. ; 6, 3 : âtmânam yuñjita ; Çvet. Up. 2, 9.

L'étymologie suggère que cet état ou cette action consiste à joindre, ajuster, maintenir ensemble, au prix d'un effort. La racine yuj trouve un emploi concret dans l'idée d'atteler des chevaux à une voiture. Le *R̥gveda*¹ fait usage de cette même racine, métaphoriquement, pour décrire les préparatifs des prêtres se disposant à célébrer un sacrifice : « ils attellent leur esprit » à cette besogne (yuñjate manas). Yoga doit donc avoir signifié non pas tant une « unification », au sens de la « simplification » alexandrine, ἐνωσις, qu'un effort pour introduire de la cohésion dans une multiplicité, pour combattre une dispersion. La pluralité des facteurs mis en œuvre est conservée, mais ils sont groupés en un faisceau, et par là leur est interdite toute manière d'être inconciliable avec l'union étroite qu'on leur impose. Ainsi se comprend que l'ajustement soit une concentration, et que la concentration suppose une certaine coercition exercée sur les éléments associés. De fait, le sens de « restriction » ou, métaphoriquement, de « contrôle », est seul invoqué par les Yoga Sûtras qui définissent yoga par nirodha.

Mais il faudrait savoir sur quels facteurs s'exerce l'effort de groupement et de restriction, quelle est cette diversité qu'il y a lieu de contenir et d'endiguer. Selon le texte attribué à Patañjali, ce sont les modifications de l'organe pensant (cittavṛtti). Mais nous ne croyons pas impossible de remonter à une phase antérieure, moins nettement psychologique, de la doctrine. Notre reconstruction abstraite et schématique peut trouver ici un fil conducteur, non plus dans l'usage littéral du mot yoga, mais dans le fonds commun des doctrines ou des pratiques des sectateurs du Yoga. Or, parmi tous les systèmes indiens, le yoga est sans conteste celui pour lequel la discipline corporelle, les attitudes du corps ont le plus d'importance; c'est une ascèse, moins au sens de mortification, que dans l'acception propre du mot grec; ce n'est pas simplement, d'une façon abstraite, une règle de vie,

1) V, 81, 4. Nous devons ce renseignement à M. Finot.

mais une réglementation des fonctions vitales. La conduite singulière des yogis qui n'ont jamais cessé de pulluler sur la terre indienne, l'atteste péremptoirement : roidis dans l'immobilité ou disloqués dans l'acrobatie, charlatans ou fanatiques consacrent une énergie intense à soustraire au mécanisme inconscient de l'instinct, pour les assujettir à la volonté, d'élémentaires activités physiologiques.

Or, entre ces fonctions, celles que les yogis ont de tout temps disciplinées avec le plus d'insistance, ce sont les phases de la respiration. Les exercices de cet ordre appartiennent en propre au Yoga, ils trouvent une place dans les traités les plus spéculatifs de la doctrine, place restreinte sans doute, mais mentionnée avec persistance à travers les exposés des époques les plus diverses. Par ce fait tout à fait spécial, le Yoga diffère essentiellement des préoccupations du salut par la connaissance, ou par le rite, ou par la dévotion, où s'absorbait l'attention des autres systèmes. Plus ce caractère semble étrange, sans analogue, plus il y a lieu de supposer qu'il exprime la forme primitive de la doctrine. Nous savons d'autre part, grâce aux premières Upaniṣads, que la vieille croyance, antérieure aux philosophies, concevait la vie, indistinctement corporelle et psychique, comme résultant du concours de plusieurs souffles vitaux, les prāṇas. Il est donc très probable que le Yoga, sous sa forme originale, pure gymnastique respiratoire, consistait en une concentration des souffles¹. Cette emprise de la volonté sur les éléments de la vie fait, pensait-on sans doute, que l'homme se possède lui-même par son effort pour se ramasser en soi et se contenir en s'unifiant. De par le principe, tacitement admis, de l'identité du microcosme et du macrocosme, cette doctrine s'accordait avec les antiques théories cosmologiques du monde objectif expliqué par un principe aériforme, Vāyu, le Vent. Il pouvait donc suffire de se saisir soi-même pour

1) J. Dahlmann remarque, sans y insister, mais avec raison, que yoga « bedeutet Anspannung der Organe ». *Sāṃkhya-Philosophie*, 159.

conquérir tout l'univers; effectivement, les yogis ont toujours pensé que plus leur concentration était intense, plus elle équivalait à une maîtrise sur la nature entière; de là les pouvoirs surnaturels qu'ils se flattèrent d'acquérir¹. Cette discipline, d'ailleurs, prenait une valeur religieuse : des puissances divines, en effet, obscurément représentées sous des formes mythiques, président à chacun des souffles; ou plutôt, car les Indiens furent rarement dupes de ces mythes, chaque souffle est une formule sacrée; leur ajustement aboutit à constituer un « corps de mantras »; leur condensation effectue l'absolu lui-même, sous les espèces de l'unique, de l'incomparable, de l'éternelle syllabe Om². L'ascèse est une prière qui n'invoque pas seulement, mais qui réalise l'existence suprême; la physiologie des prâṇas est un ritualisme; il convient que la vie soit une liturgie, puisque l'absolu est la Parole rituelle, le Brahman.

A mesure que se développaient l'observation et le raisonnement, des théories se formèrent, physiologiques et psychologiques, auxquelles présidait cette notion essentielle de concentration. La convergence des soixante-douze mille veines dans le péricarde atteste anatomiquement l'unité des souffles; pareillement le manas, qui siège dans le cœur (Ait. 1. 2, 4), constitue, pour parler comme Aristote, une *κοινὴ ἀκρότησις*, racine commune des divers sens. Mais cette unité, si naturelle qu'elle est inscrite dans l'anatomie, s'intensifie par les exercices ascétiques. Leur effet le plus fréquemment désiré par les yogis est de concentrer toute la vie dans cette artère suṣumnâ qui, montant par le milieu du corps, relie les « lotus » présidant aux fonctions organiques, nous dirions volontiers les centres nerveux médullaires et cérébraux. La « Chândogya Upaniṣad » avait inauguré ces spéculations physiologiques, en déclarant que la suṣumnâ est une voie qui,

1) La notion du yoga érigé en puissance fantasmagorique, Mâyâ, que nous avons signalée chez les Bhâgavatas, paraît n'être que l'objectivation en une entité de ces prétendus pouvoirs que posséderaient les yogis.

2) Maitr. Up., 6, 25 : le yoga conçu comme la liaison entre Prâṇa et Om.

du cœur, permet de s'élever jusqu'à sortir par le sommet de la tête et de s'unir au Brahman¹. On fera partir, plus tard, cette artère, d'une région plus basse que le cœur, afin qu'elle serve plus complètement de trait d'union entre les diverses régions du corps; les uns conserveront, les autres répudieront l'idée d'une fente crânienne, selon qu'on définira le yoga une union avec un principe supra-humain, ou au contraire une concentration de l'activité organique : cette anatomie a varié comme les convictions spéculatives, et se compliqua sans cesse, jusque dans le Tantrisme. Les « Yoga Sûtras » et plus généralement le Râja Yoga s'abstinrent souvent de semblables doctrines; mais le Haṭha Yoga ou Kriya Yoga s'y complut; car la valeur mystique de chaque posture (âsana) qu'il recommande s'explique par la conformation et les fonctions du corps. Selon la « Gheraṇḍa Saṃhitâ », il s'agit de provoquer l'éveil² de la force Kuṇḍalinī, qui dans sa position spontanée s'enroule, telle qu'un serpent, dans le bas du corps, de façon à la hausser jusqu'au niveau de l'âme individuelle (jīva) et à la confondre avec l'Esprit, Īśa (III, 10, § 40). Il semble quelquefois que la Kuṇḍalinī, pressée par les exercices respiratoires, cherche à trouver de l'air par la soupape crânienne; c'est plutôt, cependant, parce que l'organe interne est excité par le vent³, qu'il faut modérer la

1) 8, 6, 5-6. Le *Bhāgavata Purāṇa* reprend cette idée : celui qui a pratiqué le yoga, sortant par la suṣumnā lumineuse, et traversant le monde de Brahmā, va se réunir à Vaiṣvānara (Vaiṣvānaram yāti vibhāyasā gataḥ suṣumnayā brahmapathena çociṣā, I, 11, 24).

2) II, § 31 : jāgarti. III, 21, § 82 ; 22, § 84 : çaktipabdhakāriṇī.

3) Le point en litige est la signification de vātāhatam. Nandalal Sinha (qui cite ce texte à propos du sūtra V, 11, 16, des « Vaiṣeṣika sūtras » de Kaṇāda, *Sacred Books of the Hindus*, t. VI), traduit : Smitten with air, « éprise d'air », comme s'il y avait vātāhatam; mais le texte porte vātāhatam, « stimulée, secouée par l'air ». Cf. Monier Williams, *Sanskrit. English Diction.*, 935, col. a et b. Voici le texte cité, extrait du « Skandapurāṇa » : afin d'éviter cette excitation de l'organe interne (citta), il convient « de se mettre sur ses gardes, de restreindre l'air, en vue de calmer le citta ; et, pour restreindre l'air, de pratiquer le yoga » :

respiration, afin d'apaiser la pensée. Si l'on en croit la « Haṭhayoga pradīpikā », le yogin tend simplement à faire retraite dans la suṣumnâ, renonçant à toute perception extérieure : il n'est pas question de s'unir à l'absolu, mais de demeurer inerte, « comme un oiseau privé de ses ailes » (IV, 92). Une grande indécision a donc régné sur le processus organique où se réalise l'ascétisme mystique ; mais dans les deux interprétations principales de l'idée de yoga, union à un principe supérieur ou unification subjective, c'est l'idée de concentration qui s'est toujours imposée.

Il en fut de même en ce qui concerne les doctrines psychologiques. La concentration de l'esprit s'opère d'abord de manière négative, comme la conséquence d'un certain nombre d'abstentions : intempérances maîtrisées ou mouvements inhibés (cf. les définitions de yama, II, 30, Yoga Sût. ; niyama, 32 ; āsana, 46 ; prāṇāyāma, 49) ; puis le pratyāhāra rétracte les fonctions sensibles (Chând. Up., 8, 15, Kṣur., 3 ; Maitr. 6, 25) ; la dhāraṇā fixe la pensée (citta) en un point (III, 1) ; le dhyāna dirige et maintient avec continuité le flux de la pensée sur ce point unique (2) ; le samādhi absorbe la pensée dans ce seul objet, la vidant de sa propre forme (3). Ces membres (angāni) du yoga représentent des étapes successives d'une ascèse qui pourrait se formuler : l'énergie mise au service de l'inertie. Toute cette discipline serait dépourvue de sens, s'il s'agissait de hausser notre réflexion jusqu'à l'intuition d'un Être suprême ; traduire dhyāna par méditation et samādhi par contemplation risque de faire méconnaître que le yogin prétend n'exalter sa pensée qu'en l'annihilant. La résorption du manas ou du citta dans l'ātman, à laquelle se réduit en somme le processus psychologique du yoga, n'est point, du moins primitivement, une aspiration à la spiritualité, mais à l'impassibilité : tel est

Vātāhatam tathā cittam tasmāttasya na viçvaset
ato'nilam nirūndhita cittasya sthairyahetave
marun nirodhanārthāya śaḍaṅgam yogam abhyaset.

Ici vāta, anila, marut désignent le souffle vital.

le seul but que l'on recherche en retranchant fermement en soi son organe interne (Âtmasthe manasi). Cet ascétisme n'est en aucune façon une recherche de la douleur; au contraire il faut que la posture soit à la fois stable et agréable (II, 46 : *sthira-sukham āsanam*); et les Vaiçesika sūtras définissent le yoga par l'absence de douleur¹. A cet égard, le Yoga, si particulière que soit sa discipline, s'attaque au même problème que les autres systèmes philosophiques de l'Inde : il veut mettre un terme à la souffrance. Sa solution consiste, semble-t-il, en un renoncement non plus seulement à la vie du monde, tel que le renoncement du sannyâsin brahmanique ou du bhikṣu bouddhique, mais même à la vie du microcosme; c'est un effort pour trouver la solitude en s'abstrayant même de cette ville aux portes multiples qu'est le corps. Ainsi, pour la psychologie comme pour la physiologie, la notion de concentration des souffles aboutit à l'idée de retraite; yoga, qui signifiait joindre, en vint à désigner l'isolement (*kaivalyam*); nous n'apercevons que l'idée de concentration des souffles comme intermédiaire ou trait d'union entre ces deux concepts.

Notre hypothèse, dont nous ne nous dissimulons pas le caractère partiellement conjectural, peut trouver quelque confirmation dans diverses considérations historiques. L'évolution du mot yoga se produisit en corrélation avec celle du terme âtman. L'âtman désignait la personnalité indistinctement comme corps et comme esprit : c'était le soi-même de chacun; pareillement, les prâṇas sont à la fois principes de vie physique et spirituelle; en particulier la Kuṇḍalinī est dite âtmarûpa. Se recueillir en l'âtman, c'est-à-dire pratiquer le yoga, n'est donc pas sortir de soi, mais au contraire se ramasser en soi. Le yoga était simplement la maîtrise de

1) *Tadanârambha âtmasthe manasi çarīrasya duḥkhābhāvaḥ sa yogaḥ* (ici *tad* signifie *duḥkhābhāvaḥ*, ainsi qu'il appert du contexte) : « quand ne se produit plus ni plaisir, ni douleur, le manas étant fermement établi à l'intérieur de l'âme; et quand il n'existe point de douleur dans le corps, c'est le yoga ».

soi¹. Plus tard seulement, quand l'âtman fut hypostasié en un absolu métaphysique, un et unique dont les âmes individuelles sont censées n'être que des participations, on conçut le yoga comme un effort de l'homme pour se surpasser et s'unir à un principe transcendant. Cette transformation dut s'opérer sous l'influence du Vedânta. Mais des traces de la signification primitive subsistèrent à côté de l'acception nouvelle : par exemple, Vijñânabhikṣu, au xvi^e s., dans le « Yoga-sâra saṃgraha », I, p. 1, donne la définition suivante : « le Yoga consiste dans la suppression des modifications de l'organe pensant, laquelle fait résider définitivement l'esprit dans sa vraie nature » (Puruṣasyâtiantika svarûpâvasthiter hetuḥcittavṛttlinirodho yoga iti). Cette vraie nature, c'est sans doute l'absolu, le Puruṣa, — terme dont l'histoire est parallèle à celle d'âtman —, mais c'est aussi nous-même, ou plutôt l'absolu en nous². D'autre part, il y eut une époque reculée où le mot même d'âtman désignait le souffle, la fonction respiratoire comme principe de vie; si oubliée que fût par la suite cette acception primitive, il est vraisemblable que des expressions telles que âlmayoga, et celles toutes

1) *Bhag.-Gîta*, IV, 27 : âtmasaṃyamayoga. *Bhḍg. Pur.*, XI, xxix, 1 : la maîtrise de soi est la condition du yoga.

2) Cette définition se retrouve dans des textes chinois et japonais relatifs au Yoga, si l'on en croit Jushinbinso, qui, au dire de Sadajiro Sugiura (*Hindu logic as preserved in China and Japan*, p. 12), « maintains *the principle of the mutual relation* (au sens d'ajustement, d'adaptation réciproque : 相應) *of the internal mind to be the true ego* ». Cette définition du yoga paraît bien corroborer notre interprétation. Il ne serait pas surprenant que la signification authentique du mot yoga se fût mieux conservée dans les textes chinois, que sur le sol même de l'Inde, où des idées différentes et nouvelles oblitérèrent ce sens fondamental. Quand nous apprenons que les docteurs de Ceylan classèrent le yoga parmi les « catégories du mal » et l'entendirent comme l'attachement qui nous enchaîne à la transmigration (cf. Aung, *Compendium of Philosophy* = *Abhidhammattha sangaha*, œuvre du xii^e s., p. 171 de la trad. anglaise publiée par la P. T. S.), devons-nous voir là un étrange contresens sur le mot yoga, nom d'une philosophie qui, comme toutes les autres, veut justement nous arracher à la transmigration, — ou tout simplement un emploi spontané du mot yoga avec sa valeur étymologique de liaison, d'attache?

similaires que nous avons notées, aient d'abord fait allusion à la concentration des souffles. A une époque tardive, le « Bhāgavata Purāṇa » parle encore de la nature aériforme du for intérieur des maîtres du Yoga (yogeṣvarāṇām... pavanāntarātmanām, I, II, 23). C'est précisément quand on perdit de vue l'acception originaire du mot ātman, que l'on définit le yoga par la résorption du sens interne dans l'ātman. Mais il se trouve qu'avant de signifier principe pensant, citta, le manas aurait été un organe sensoriel, donc un souffle, prāṇa. On comprend que la philosophie yoga n'ait jamais renoncé à ses pratiques de gymnastique respiratoire, car la plupart des concepts sur lesquels elle se fonde avaient présenté, dans une cosmologie préhistorique, mais jamais tout à fait disparue, dont le principe explicatif était le vent ou l'air, une signification très concrète.

L'ātman ne devint jamais tellement transcendant, que le point de vue de l'immanence ne conservât sa légitimité. Aussi, alors même qu'il devenait synonyme d'un effort de l'individu pour se dépasser soi-même et s'unir soit au Brahman, soit à Kṛṣṇa, le yoga restait une aspiration subjective, interne, à l'unité. De là tant d'expressions, en apparence contradictoires, de la « Bhagavad-Gītā », qui attestent la fusion, dans l'école au moins des Bhāgavatas, entre l'antique ascèse et la piété théiste ; yoga se rapproche de bhakti, adoration confiante, amour dévot, quoique des expressions telles que bhakti yoga (XIV, 26)¹, bhaktyā yukto (VIII, 10) maintiennent la spécificité des deux concepts. D'ailleurs, le mot yoga gardait de ses origines la notion d'effort, de coercition, de volonté tendue : facteur conceptuel qui préservait ce terme d'une assimilation complète à l'idée quiétiste d'abandon. Il arrive à la Bhagavad-Gītā, ce manuel du quiétisme, qui est aussi une véhémence exhortation à l'action, même à la violence, de présenter le yoga comme une force, bala², ou

1) Cf *Bhāgavata Purāṇa*, XI, xxix ; III, xxix ; bhakti et yoga identifiés en III, xxv.

2) VIII, 10 : par la force du yoga dirigeant son souffle dans l'intervalle,

encore comme une discipline assidûment pratiquée, comme exercice répété, persévérant, *abhyâsa*¹.

Cette notion d'une discipline intérieure est si essentielle au yoga, qu'elle se retrouve dans un rameau divergent de la philosophie de ce nom, dans l'une des principales écoles bouddhiques. Le Bouddhisme qui, dès sa forme primitive, avait fait de nombreux emprunts au Yoga², en vint à se l'incorporer tout entier conformément à ses propres dogmes. Certains adeptes du Grand Véhicule, parmi les plus illustres, voulurent adopter le genre de vie prescrit par l'antique Yoga : ce furent les *Yogâvacaras*, dont parle le « *Milinda Pañha* »³, ou, selon le nom qui a prévalu, les *Yogâcâras*. Or, mener une existence de yogin, ce fut pour eux, non plus sans doute, comme pour les yogis authentiques, se retrancher dans la catalepsie, mais cependant encore exercer par soi-même une discipline pratique et intellectuelle poursuivie avec énergie à travers une succession de phases qui acheminent vers un état de perfection se suffisant à lui-même. Si ces étapes s'objectivèrent en degrés de l'être, ou, comme dit un Asaṅga, en *bhumis* (terres), si la psychologie mystique se projeta en ontologie, c'est là une nouveauté, mais elle ne masque pas la persistance d'une méthode empruntée au Yoga.

La preuve que yoga signifiait avant tout un effort de con-

exactement, des deux sourcils : *yogabalena caiva bhruvor madhye prāṇam aveçya samyak*. Quand le yoga est hypostasié, nous avons reconnu que c'est sous forme d'une puissance ; le *Bhāgavata Purāṇa*, I, II, 28, parle de « la force, faiseuse de prestiges, du yoga », dont s'arme Indra : *Yogamâyābalena*.

1) VII, 8 : *abhyāsayoga yuktena*. XII, 9 : *abhyāsayogena*. Déjà l'une des définitions du yoga présentées par *Yoga sūtras*, I, 32, était : *ekatattvābhyāsa*, que M. P. Oltramare (*loc. cit.*) traduit : « application de la pensée à l'essence unique », comme s'il s'agissait ici de l'union avec Dieu, mais qui, croyons-nous, peut signifier tout simplement, par allusion à la fixation de l'esprit en une attitude et sur un point, à l'exclusion de tout le reste, « l'examen soutenu, réitéré, d'un sujet unique ». Les sūtras précédents montrent qu'il est question d'éviter les écarts, les distractions, les aberrations du principe pensant.

2) Senart, *Origines bouddhiques*, Conférences du Musée Guimet, t. XXV, 1907.

3) *The questions of King Milinda*, 1^{er} volume, p. 68, dans les *S. B. E.*

centration, sens qui s'imposa toujours, en dépit des acceptions adventices, nous la trouverions volontiers dans ce fait, que, presque seul parmi les systèmes philosophiques indiens, le yoga donna précisément l'exemple d'une méthode, c'est-à-dire d'un processus déterminé donnant accès à un but défini. Une pratique, un effort ne donne pas d'emblée tout son résultat, comme fait une connaissance ou une foi. Le Sāṃkhya, si proche que soit sa logique de celle du Yoga et le Vedānta, n'étaient que des doctrines, des intuitions très simples portant sur le double aspect réel et illusoire de la réalité donnée. La distinction qu'ils faisaient entre la vérité et l'erreur était leur premier et leur dernier mot. Si nous mettons à part le Nyāya, dont la dialectique toute formelle ne se montre rigoureusement solidaire d'aucune métaphysique, et la Pûrvâ Mīmāṃsā, dont la critique, elle aussi toute formelle, concerne uniquement l'exégèse, il n'existe que le Yoga qui ait conçu la conquête de l'absolu sous forme d'une entreprise laborieuse et d'un progrès de longue durée à travers des phases qui se conditionnent les unes les autres, sans qu'il soit possible de brûler aucune étape. Il y a donc lieu de penser que l'idée d'une méthode intellectuelle apparut aux Indes comme la transposition conceptuelle d'une discipline d'abord toute pratique ; apporter cette idée était pour ainsi dire la mission du Yoga ; car grâce à son influence, cette notion d'une méthode spirituelle s'étendit au Bouddhisme primitif, au piétisme des Bhāgavatas et à l'école Mahāyāniste des Yogācāras.

P. MASSON-OURSSEL.

CONTRIBUTIONS A L'HISTOIRE DE LA MÉTHODE ETHNOGRAPHIQUE'

GOGUET

Ce n'est pas que Goguet¹ ait appliqué la méthode comparative à l'histoire des religions : mais je croirais injuste de ne pas parler ici de cet auteur, auquel on a reproché à tort une prétendue prolixité, alors que son effort pour fonder une histoire de la civilisation sur des faits critiquement établis mérite notre reconnaissance. En somme, de tous les ouvrages du XVIII^e siècle que j'ai lus, c'est celui-ci qui représente le mieux ce qu'on pourrait appeler un « traité d'ethnographie descriptive générale » avant la lettre.

Goguet s'est imposé une tâche considérable, peut-être afin de réagir contre le rousseauisme ou du moins contre cette opinion déjà assez ancienne, mais que Rousseau a systématisée, que l'état de nature correspond à un état de vertu, que la simplicité règne au début et s'accompagne de bonheur,

1) V. *Revue*, t. LXVII, p. 320.

2) Antoine-Yves Goguet, conseiller au Parlement, né et mort à Paris (1716-1758); il fut l'ami intime de Fugère (1721-1758), le directeur du *Journal des Sçavans*, qui collabora activement à la rédaction du grand ouvrage de Goguet. La première édition parut anonyme, *De l'origine des Lois, des Arts et des Sciences et de tous Progrès chez les anciens peuples*, 3 vol. in-18, de 830, 800 et 614 pages, avec planches, La Haye, Pierre Gosse junior, 1758. Chaque volume se termine par des *Dissertations*, et le tome III (p. 533-585) par des *Extraits des Historiens Chinois* par M. Le Roux des Hautes-Rayes, Professeur royal, sur « les tems auxquels, à peu près, certains Arts pouvoient avoir été connus à la Chine », et par une Table des noms des Auteurs cités (p. 586-614). L'ouvrage de Goguet eut aussitôt un grand succès; il y eut des rééditions en 1759, 1778, 1809, 1810 et une traduction anglaise dès 1775. Je cite d'après la première édition.

et que la perversion des hommes leur vient du développement de la civilisation : Goguet a voulu voir clair dans ce problème. Il a en conséquence décidé d'examiner de près quels ont été les éléments de la civilisation aux diverses époques de l'histoire ancienne et ceci l'a forcé à reprendre pièce à pièce un nombre considérable de documents et de données.

Sa conclusion pour la période primitive, la seule dont je m'occuperai ici, est la suivante : « On aperçoit en général une grande simplicité dans les mœurs des premiers peuples, peu d'apparat, et moins encore de faste et de cérémonies. Quelques Ecrivains ont voulu leur faire un grand mérite de cette façon de vivre qui présente un extérieur favorable. Ils ont élevé en conséquence les premiers siècles au-dessus de tous les autres âges... Mais... il est facile de pénétrer les motifs de cette simplicité. Les mœurs d'une nation se ressentent toujours du plus ou du moins de progrès qu'elle a faits dans les Arts et dans les Sciences. La manière dont on vivait dans les premiers siècles a dû conséquemment être très simple, c'est-à-dire, fort grossière par l'ignorance où l'on étoit des ressources et des moyens qui procurent l'agrément et les aisances de la vie. Comment se seroit-on appliqué à satisfaire des goûts dont l'existence étoit même ignorée ? Ce n'étoit donc point par vertu ni par principes que les premiers hommes menaient une vie simple et pénible, c'étoit faute d'en connoître une plus agréable et par l'impossibilité d'en agir autrement » (t. I, pages 674-676 ; voir encore pp. 750-752).

Quand Goguet parle des « premiers hommes » ou des « premiers peuples », il faut entendre que ce sont les hommes et les peuples qui ont immédiatement après le Déluge universel pris naissance et formé les groupements dont descendent tous les hommes et tous les peuples actuels du globe. La croyance de Goguet dans ce qu'affirme la Bible est complète ; ou du moins il l'exprime avec une force peu commune. Il a soin de préciser son attitude sur ce point à maintes reprises (p.xiv-xv, etc.), tout en faisant d'ailleurs

remarquer que ces hommes d'après le Déluge sont vraiment les premiers, puisqu'ils n'ont pu conserver aucune des acquisitions obtenues par les générations et les peuples qui avaient précédé le cataclysme.

Voici comment Goguet entendait la méthode ethnographique ou comparative : « Lorsque je me suis trouvé presque entièrement dénué de faits et de monumens historiques, pour les premiers âges particulièrement, j'ai consulté ce que les écrivains tant anciens que modernes nous apprennent sur les mœurs des peuples sauvages. J'ai cru que la conduite de ces Nations pouvoit nous fournir des lumières très-sûres et très-justes sur l'état dans lequel se seront trouvées les premières peuplades immédiatement après la confusion des langues et la dispersion des familles. On peut tirer des Relations, tant anciennes que modernes des points de comparaison capables de lever bien des doutes qui resteroient peut-être sur certains faits extraordinaires dont j'ai cru devoir faire usage. Les Relations de l'Amérique m'ont particulièrement été d'une très grande utilité pour cet article. On doit juger de l'état où a été l'ancien Monde quelque tems après le Déluge par celui qui subsiste encore dans la plus grande partie du nouveau, lorsqu'on en a fait la découverte. En comparant ce que les premiers voyageurs nous disent de l'Amérique avec ce que l'antiquité nous a transmis sur la manière dont tous les Peuples de notre continent avoient vécu dans les temps qu'on regardoit comme les premiers âges du Monde, on aperçoit la conformité la plus frappante, et le rapport le plus marqué. C'est donc pour appuyer le témoignage des Écrivains de l'antiquité et faire sentir la possibilité et même la réalité de certains faits qu'ils racontent, et de certains usages dont ils parlent, que j'ai rapproché souvent les Relations des Voyageurs modernes du récit historique des Écrivains de l'antiquité et entremêlé exprès leurs narrations. Ces différents traits rapprochés et comparés s'étaient mutuellement et servent de base à tout ce que j'ai cru pouvoir avancer sur la marche de l'esprit

humain dans ses découvertes et dans ses progrès que je datte (*sic*) depuis le Déluge : les connoissances qu'on pouvoit avoir acquises précédemment, ayant été presque entièrement abolies par ce terrible fléau » (t. I, pp. xxx-xxxii).

Le troisième volume se termine par une Table des Auteurs cités. On se rend compte ainsi de la « lecture » vraiment prodigieuse de Goguet. Je ne crois pas qu'aucun des ouvrages tant soit peu intéressants du point de vue ethnographique antérieurs à 1750 lui ait échappé. Mais un petit détail frappe étrangement. Alors que certains ouvrages sont cités deux fois dans cette Table, une fois au nom de l'auteur et une autre au titre de l'ouvrage, celui de Lafitau n'est indiqué que par son titre, *Mœurs des sauvages américains* (*sic*!) mais non pas avec le nom de l'auteur. Comme Goguet s'est uniquement attaché à étudier chronologiquement et comparativement le progrès des lois, des institutions, des arts et des sciences, et un peu celui des mœurs, et que Lafitau dans son livre a consacré plusieurs chapitres aux mêmes sujets, il arrive que Goguet, qui se pique (il le dit lui-même) d'exactitude dans ses références, a très souvent besoin de renvoyer à ce même livre de Lafitau. Or Goguet ne nomme pas une seule fois Lafitau, et ne cite en note son ouvrage que sous le titre abrégé *Mœurs des Sauvages*. Il me semble qu'il pointe là quelque mauvaise foi. Car manifestement, les trois volumes de Goguet, où se marque aussi l'influence de l'*Essai sur les Mœurs*, n'est qu'une amplification du livre, vraiment admirable pour l'époque, de Lafitau. Il se peut au surplus que Goguet ait été l'ennemi des Jésuites. Mais ce ne serait pas une excuse suffisante.

Il est en tout cas d'accord avec son prédécesseur sur trois points de doctrine fondamentaux : la subordination de l'ethnographie à l'histoire, dont elle permet d'éclaircir certains détails douteux ; la réalité du Déluge biblique ; et la sauvagerie des peuples classiques aux premiers temps de leur existence. Il était réservé au président De Brosses de reprendre l'argumentation de Lafitau en ce qui concerne les

problèmes plus spécialement religieux et de compléter ainsi, par la même occasion et sur certains points de détail, le volumineux ouvrage de Goguet.

DE BROSSES

En 1757, le président de Brosses (1709-1777) présenta à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres un mémoire sur les ressemblances de la religion de l'Égypte ancienne avec « l'idolâtrie » des Nègres, qu'il proposait d'appeler *fétichisme*. L'Académie refusa d'imprimer ce mémoire dans son recueil officiel « à cause de la hardiesse des idées de l'auteur », qui reprit son manuscrit et y fit sans doute des modifications, puisque dans l'ouvrage imprimé¹ il cite (page 164) un extrait des anciens livres chinois donné par M. des Hautes-Rayes, en appendice au livre de Goguet, étudié ci-dessus, paru en 1758. Ce petit détail prouve, je crois, que De Brosses dépend à quelque degré de Goguet ; il s'adonna, paraît-il, à la géographie et à l'ethnographie sur les instances de Buffon et l'on prétend aussi que Diderot exerça sur lui une certaine influence.

Il dépend aussi, davantage même, de Lafitau ; non seulement il cite ses *Mœurs des Sauvages américains* à plusieurs reprises, mais ce sont manifestement l'esprit et la méthode du père Jésuite qui ont animé le président. J'ai reproduit ci-dessus le passage de Lafitau où celui-ci affirme avec ironie que le navire Argo était un canot ou tout au plus une chaloupe et qu'Ulysse était un petit chef de sauvages. De même De Brosses, p. 67 : « Il est naturel qu'une opinion qui se

1) *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de la Nigritie*, sans nom d'auteur, ni lieu d'impression, ni nom d'éditeur ou d'imprimeur, ni permis d'imprimer ; 1760 ; in-18 de 285 pages.

trouve répandue dans tous les climats barbares, le soit aussi de même dans tous les siècles de barbarie; l'Égypte a eu ce tems comme les autres contrées »; et page 150 : « Il ne faut pas se faire une autre idée des Pélasges sauvages qui l'habitèrent (la Grèce) jusqu'au temps où elle fut découverte et peuplée par les Navigateurs Orientaux que celle qu'on a des Brasiiliens ou des Algonkins »... et il développe ses preuves. (Voir encore pages 226 et 237.)

Cependant, alors que Lafitau avait étendu la méthode comparative à tous les peuples de la terre tant anciens que vivants (en faisant porter surtout l'argument sur les Indiens qu'il connaissait de près) et sur toutes les croyances et cérémonies (surtout sur celles qu'il rencontrait en Amérique), de Brosses a limité l'application de cette méthode à une catégorie particulière de faits et à un ensemble restreint de peuples, tout en étant autant que Lafitau un partisan résolu de la méthode comparative. Après le Déluge, dit-il, les diverses nations durent repartir de la barbarie pour parvenir à la civilisation. Ce progrès se fit inégalement et « une partie des Nations sont restées jusqu'à ce jour dans cet état informe : leurs mœurs, leurs idées, leurs raisonnements, leurs pratiques sont celles des enfants. Les autres, après y avoir passé, en sont sorties plus tôt ou plus tard par l'exemple, l'éducation et l'exercice de leurs facultés. Pour savoir ce qui se pratiquoit chez celles-ci, il n'y a qu'à voir ce qui se passe actuellement chez celles-là et en général il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil..... Après avoir exposé quel est le fétichisme actuel des nations modernes, j'en ferai la comparaison avec celui des anciens peuples; et ce parallèle nous conduisant naturellement à juger que les mêmes actions ont le même principe, nous fera voir assez clairement que tous ces peuples avoient là-dessus la même façon de penser puisqu'ils ont eu la même façon d'agir, qui en est une conséquence » (p. 16-17).

Dans ce passage, De Brosses définit donc les éléments fondamentaux de notre méthode, puisqu'il propose d'expliquer le passé par le présent, qu'il attribue une valeur démonstrative aux similitudes et aux parallèles (même le mot y est, ce mot dont Bastian et Richard Andree ont assuré la fortune), et puisqu'il part du rite pour dégager et interpréter la croyance.

De Brosses accepte absolument la théorie de la Révélation primitive. Il ne me semble pas que cette acceptation soit une simple affaire de style, chez lui, ni seulement de la condescendance vis-à-vis des pouvoirs publics, de l'Église ou des opinions courantes. « Le fétichisme doit sa naissance aux tems où les peuples ont été de pur sauvages plongés dans l'ignorance et la barbarie. A l'exception de la race choisie, il n'y a aucune Nation qui n'ait été dans cet état, si l'on ne les considère que du moment où l'on voit le souvenir de la Révélation Divine tout à fait éteint parmi elles. Je ne les prends que de ce point, et c'est en ce sens qu'il faut entendre tout ce que je dirai là-dessus dans la suite. Le genre humain avoit d'abord reçu de DIEU même des instructions immédiates conformes à l'intelligence dont sa bonté avoit doué les hommes. Il est si étonnant de les voir ensuite tombés dans un état de stupidité brute qu'on ne peut guère s'empêcher de le regarder comme une juste et surnaturelle punition de l'oubli dont ils s'étoient rendus coupables envers la main bienfaitrice qui les avoit créés. »

Ceci suffit, je crois, pour montrer que l'on aurait tort d'attribuer à De Brosses une attitude proprement scientifique, qui cependant n'aurait rien eu d'extraordinaire à ce moment, car Buffon avait déjà dit et écrit qu'on doit étudier l'homme dans la nature et non en dehors d'elle. Il aurait suffi à De Brosses de transposer à son domaine de recherches cette proposition « naturaliste ».

Mais il n'empêche que par sa monographie et son idée de déterminer une « classe particulière » de phénomènes religieux, il se trouve considérablement en avance, non pas seu-

lement sur ses contemporains, mais aussi sur tous les mythologues du début du XIX^e siècle, qui s'adonnèrent avec tant de ferveur à ces théories allégoriques et symbolistes que Le Bosses avait-compté détruire à tout jamais.

Voici des passages relatifs à cette attitude combative : « L'assemblage confus de l'ancienne mythologie n'a été pour les modernes qu'un chaos indéchiffrable ou qu'une énigme purement arbitraire tant qu'on a voulu faire usage du *figurisme* des derniers Philosophes Platoniciens, qui prêtoit à des nations ignorantes et sauvages une connaissance des causes les plus cachées de la nature et trouvoit dans le ramas des pratiques triviales d'une foule d'hommes stupides et grossiers les idées intellectuelles de la plus abstraite métaphysique..... D'ailleurs l'allégorie est un instrument universel qui se prête à tout. Le système du sens figuré une fois admis, on y voit facilement tout ce que l'on veut, comme dans les nuages : la matière n'est jamais embarrassante ; il ne faut plus que de l'esprit et de l'imagination : c'est un vaste champ, fertile en explications, quelles que soient celles dont on peut avoir besoin. Aussi l'usage du figurisme a-t-il paru si commode que son éternelle contradiction avec la Logique et le sens commun n'a pu encore lui faire perdre aujourd'hui, dans ce siècle de raisonnement, le vieux crédit dont il a joui durant tant de siècles »¹. Tel est le début du livre. Et en voici la fin ; « Mais si l'on trouve dans les idées creuses des Égyptiens quelque Métaphysique sur le destin et sur la nécessité des effets de la nature, on y trouve encore plus de chimères et de pauvretés : de sorte qu'au cas que les Égyptiens pensassent là-dessus comme le dit Porphyre, il faudroit encore convenir qu'ils n'étoient guère plus judicieux que s'ils adoroient réellement des animaux et des têtes de chien. Tout ce système d'allégorie physique et métaphysique inventé après coup, faux et insoutenable en lui-même, est donc inutile en même tems, puisqu'il ne rend pas le Fétichisme

1) Ces arguments semblent écrits d'hier, et toute l'école de mythologie astrale ferait bien de les méditer.

Égyptien plus raisonnable qu'il n'étoit. Mais quand toutes ces hypothèses alléguées, et dénuées des preuves qu'elles exigent, donneroient une solution plus satisfaisante, en seroient-elles moins inadmissables en bonne critique? Cè n'est pas dans des possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pû ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait. »

Tel est le contexte de cette phrase célèbre, qui exprime avec précision notre attitude moderne en présence des faits de magie, de religion, de mythologie, d'éthique, de civilisation.

Je n'ai pas à discuter ici la théorie du fétichisme telle que notre savant l'a établie d'après Loyer, Bosman, Des Marchais pour l'Afrique occidentale, Ludolf pour l'Ethiopie, Rochefort, Le Clerc, Herrera, Charlevoix, Léry, Marquette, Lafitau et les *Lettres Edifiantes* pour les Amériques, le *Recueil des Voyages au Nord* pour les Lapons et Sibériens. Il est évident que De Brosses a su faire usage de la comparaison ethnographique ; mais il est évident aussi qu'il n'en a pas fait un usage aussi étendu, au sens géographique, que Lafitau ; et il n'a utilisé ni les documents, alors connus de tous, de Kaempfer sur le Japon et du Du Halde sur la Chine, ni même la dixième partie des sources consultées par Goguet. Cependant l'auteur ne s'est pas renfermé strictement dans le cadre indiqué par son titre ; ce qui est fort heureux, puisque, par là, son petit livre a acquis une importance théorique singulière ; en somme, les Nègres et les Égyptiens ne sont pour lui que des prétextes, des points de départ pour fonder des raisonnements généraux :

« Les savantes explications qu'ils [les mythologues] nous ont données [de la mythologie ancienne] ne laissent presque plus rien à désirer, tant sur le détail de l'application des fables aux événements réels de la vie des personnages célèbres de l'antiquité profane, que sur l'interprétation des termes, qui, réduisant pour l'ordinaire le récit à des faits tout simples, font évanouir le faux merveilleux dont on

s'étoit plu à le parer. Mais ces clefs, qui ouvrent très bien l'intelligence des fables historiques, ne suffisent pas toujours pour rendre raison de la singularité des opinions dogmatiques, et des rites pratiques des premiers peuples. Ces deux points de la Théologie Payenne roulent, ou sur le culte des astres, connu sous le nom de Sabéisme, ou sur le culte peut-être non moins ancien de certains objets terrestres et matériels appelés *Fétiches* chez les Nègres Africains, parmi lesquels ce culte subsiste, et que par cette raison j'appellerai *Fétichisme*. Je demande que l'on me permette de me servir habituellement de cette expression : et quoique dans sa signification propre, elle se rapporte en particulier à la croyance des Nègres de l'Afrique, j'avertis d'avance que je compte en faire également usage en parlant de toute autre nation¹ quelconque, chez qui les objets du culte sont des animaux, ou des êtres animés que l'on divinise ; même en parlant quelquefois de certains peuples pour qui les objets de cette espèce sont moins des Dieux proprement dits que des choses douées d'une vertu divine, des oracles, des amulettes, et des talismans préservatifs : car il est assez constant que toutes ces façons de penser n'ont au fond que la même source, et que celle-ci n'est que l'accessoire d'une Religion répandue fort au loin sur toute la terre, qui doit être examinée à part, comme faisant une classe particulière parmi les diverses Religions payennes, toutes assez différentes entre elles. C'est ici (ce me semble, et je me propose de l'établir) un des grands éléments qu'il faut employer dans l'examen de la Mythologie, et dont nos plus habiles Mythologues, ou ne se sont pas avisés, ou n'ont pas su faire usage, pour avoir regardé d'un trop beau côté la chose du monde la plus pitoyable en soi » (p. 9).

Sur un point encore se marque la supériorité intellectuelle de De Brosses : c'est qu'il restreint la comparaison à des données vraiment comparables d'une part, et de l'autre qu'il

1) Et il montre en effet (pages 134-144) que les Juifs étaient « fétichistes », ainsi que les Grecs.

propose du phénomène une explication vraiment psychologique. Voici au surplus des passages typiques :

« Tant de faits pareils, ou du même genre, établissent avec la dernière clarté, que telle qu'est aujourd'hui la Religion des Nègres Africains et autres Barbares, telle étoit autrefois celle des anciens peuples ; et que c'est dans tous les siècles, ainsi que par toute la terre, qu'on a vû régner ce culte direct rendu sans figure [entendez : sans symbole, ni symbolisme] aux productions animales et végétales... (p. 182). Ce seroit assurément pousser le Pyrrhonisme historique au-delà de toutes bornes, que de vouloir nier la réalité [entendez : l'existence] de ce culte simple et direct en Égypte et chez les Nègres. Les peuples ont pu se rencontrer également sur ces absurdités, ou se les communiquer les uns aux autres. Le voisinage de l'Afrique et de l'Égypte rend ce dernier point fort vraisemblable ; soit que les Noirs les eussent reçus des Égyptiens, ou que ceux-ci les tinssent d'eux : car on sait que l'Égypte avoit emprunté de l'Ethiopie une partie de ses plus anciens usages. Mais d'autre part, quand on voit, dans des siècles et dans des climats si éloignés, des hommes, qui n'ont rien entr'eux que leur ignorance et leur barbarie, avoir des pratiques semblables, il est encore plus naturel d'en conclure que l'homme est ainsi fait, que laissé dans son état naturel brut et sauvage, non encore formé par aucune idée réfléchie ou par aucune imitation, il est le même pour les mœurs primitives et pour les façons de faire en Égypte comme aux Antilles, en Perse comme dans les Gaules : partout c'est la même mécanique d'idées ; d'où s'ensuit celle des actions » (p. 183-184).

On ne saurait mieux dire ; et ces quelques phrases gardent toute leur portée théorique en ce début du xx^e siècle. On remarquera aussi que cette attitude de De Brosses, soutenue par toute sa documentation, porte un coup droit à la théorie de Rousseau dans sa partie intellectualiste. Car si la mécanique d'idées, donc celle des actions, comme dit notre auteur, est primitive, sauvage et barbare aux époques de

civilisation primitive, sauvage et barbare, il s'ensuit que ni les idées ou actes juridiques et sociaux, ni les actes ou idées de solidarité et d'entre-aide n'ont pu être revêtus au début d'un caractère supérieur. De Brosses ne le dit pas; mais ses lecteurs pouvaient tirer la déduction par eux-mêmes : si la religion primitive était le fétichisme, c'est-à-dire, comme il le répète, un ramas d'absurdités, il faut bien que l'organisation sociale primitive et toute la mentalité primitive n'aient été aussi qu'un semblable ramas d'absurdités. En ce sens, le petit volume de De Brosses occupe une place particulière parmi les réfutations indirectes du Rousseauisme.

Puis, voici poindre l'idée que pour comprendre la psychologie des sauvages il faut la comparer à celle de nos enfants : « Puisque l'on ne s'étonne pas de voir les enfans ne pas élever leur esprit plus haut que leurs poupées, les croire animées, et agir avec elles en conséquence, pourquoi s'étonnerait-on de voir des peuples, qui passent constamment leur vie dans une continuelle enfance, et qui n'ont jamais plus de quatre ans, raisonner sans aucune justesse, et agir comme ils raisonnent. Les esprits de cette trempe sont les plus communs, même dans les siècles éclairés, et parmi les nations civilisées. Aussi cette espèce d'usages déraisonnables ne perd-il pas dans un pays en même proportion que la raison y gagne, surtout quand ils sont consacrés par une habitude invétérée et par une pieuse crédulité » (p. 185-186). Ces quelques phrases, auxquelles l'histoire des mouvements politiques et religieux de la Révolution et du XIX^e siècle ont apporté une preuve par les faits, montrent que De Brosses comprenait fort bien la psychologie des foules; et sur ce point aussi on le considérera comme un bon précurseur. Il suffit de lire ce que pensaient à ce sujet ses contemporains, aveuglés, les uns par le préjugé religieux, les autres par le préjugé antireligieux, pour voir combien l'attitude psychologique de De Brosses était plus proche de la réalité d'observation.

Je citerai ensuite un petit passage dont les théoriciens actuels du totémisme pourront faire leur profit : « Au reste je ne vois pas pourquoi l'on s'étonne si fort que certains peuples aient divinisé des animaux, tandis qu'on s'étonne beaucoup moins qu'ils aient divinisé des hommes. Cette surprise, cette différence de jugement qu'on y met, me semble un effet de l'amour propre qui agit sourdement en nous. Car malgré la haute prééminence de la nature de l'homme sur celle des animaux, il y a dans le fond autant de distance de l'une que de l'autre jusqu'à la nature divine, c'est-à-dire une égale impossibilité d'y arriver. Un homme ne pouvant pas plus qu'un lion devenir une Divinité, c'est une façon de penser aussi déraisonnable dans la nation qui le prétend de l'un, que dans celle qui le prétend de l'autre » (p. 187).

On rencontre encore dans ce petit volume d'autres idées qui depuis ont fait plus ou moins fortune. De Brosses, ayant expliqué que pour comprendre les religions primitives, il faut considérer qu'après le Déluge les nations issues de Cham et de Japhet sont restées dans un état de barbarie conditionné par leur ignorance des lois divines et de la nature, conseille « de prendre les choses de ce point de vue de révolution », car ainsi seulement on peut comprendre la diversité de civilisation des différents peuples (pages 195 et suiv.). Il dit aussi : « Les mêmes mots n'ont pas partout le même sens, et nous devons éviter de raisonner à leur propos comme s'ils l'avaient. Le commun des Nations Sauvages rend quelque culte à certains êtres supérieurs aux hommes, dont il attend du bien ou craint du mal. Mais y a-t-il rien dans leur façon de penser qui réponde à une idée de Dieu approchant de celle que l'on doit avoir ? C'est donner aux expressions une force qu'elles n'ont pas en matière abstraite, que de prétendre qu'il suffit de se servir des mêmes termes pour avoir les mêmes choses dans la tête » (pages 199-201). Voici encore une bonne observation psychologique : « Mais un pauvre Sauvage nécessiteux, tel qu'on voit qu'ont été les plus anciens hommes connus de chaque nation, pressé par tant de besoins

et de passions, ne s'arrête guère à réfléchir sur la beauté ni sur les conséquences de l'ordre qui règne dans la nature, ni à faire de profondes recherches sur la cause première des effets qu'il a coutume de voir dès son enfance. Au contraire, plus cet ordre est uniforme et régulier, c'est-à-dire parfait, plus il lui est par là devenu familier ; moins il le frappe, moins il est porté à l'examiner et à l'approfondir. C'est l'irrégularité apparente dans la nature, c'est quelque événement monstrueux ou nuisible qui excite sa curiosité, et lui parait un prodige. Aussi voyons-nous les Sauvages s'adresser beaucoup plus souvent dans leurs prières aux génies malfaisants qu'à ceux auxquels ils doivent les bienfaits habituels que leur procure le cours ordinaire et régulier de la nature. »

Voici enfin qui détruit, avant la lettre si je puis dire, et par l'argument le meilleur, la théorie qui fait dériver le totémisme des marques et des enseignes, et qui n'est en somme qu'un rajeunissement de la théorie que proposait Diodore de Sicile pour expliquer la formation des cultes animaux par nomes dans l'Égypte ancienne. Diodore pensait que les hommes, s'étant groupés par tribus, et ayant adopté des marques et enseignes distinctives, finirent par adorer les signes et symboles, surtout animaux, inscrits sur ces enseignes. A quoi De Brosses a objecté avec ingénuité : « Cette opinion a pour défaut de renverser les objets en présence, prenant pour la cause ce qui n'est que l'effet. Autant qu'il seroit extraordinaire d'adorer un être parce qu'on le porte pour enseigne, autant il est naturel de le porter pour enseigne parce qu'on l'adore. Ce n'est pas à cause que nous portons processionnellement l'image d'un Saint dans nos bannières que nous l'honorons : mais c'est parce que nous le révérons, que nous le portons ainsi » (p. 271).

On voit par ce qui précède que De Brosses avait un esprit critique d'une grande finesse et qui d'ailleurs s'exprime mieux encore dans ses *Lettres d'Italie* et dans sa *Correspondance*. Il fut certainement l'un des meilleurs cerveaux du XVIII^e siècle, souple et vif à ravir. Je ne prétends pas, sans

doute, que tout, dans son petit livre, soit parfait et irréprochable. Il était de son temps, et de son milieu de noblesse de robe, et n'a pas craint d'en être. Tout ce qui entache son livre d'actualité est tombé au rebut. Survit, ce qui est conforme aux faits observés et aux bases de la science naturelle de l'homme. J'estime que cette partie originale constitue au moins les deux tiers de l'ouvrage. Et si j'ajoute, ce que d'ailleurs on a pu voir de reste, que De Brosses a exprimé ses opinions en peu de mots, et sans condescendre à ce style amphigourique et sentimental qui défigure l'œuvre de tant de ses contemporains, cet éloge n'est pas mince : peu d'hommes ont autant dit en aussi peu de mots, et peu ont proposé en si peu de pages autant d'idées neuves, qui ont passé dans le domaine commun de l'ethnographie. Mais, grâce à l'excès même de sa brièveté et de la rigidité de ses exposés, il a réussi à faire passer d'un bloc et subitement dans ce même domaine commun, des opinions fondées sur une quantité insuffisante de documents originaux. Je fais allusion à sa définition du fétichisme nègre et égyptien et à sa théorie du fétichisme universel, contre lesquelles nous avons encore à lutter, même de nos jours. Ce terme malencontreux a été très tôt étendu par delà les limites que lui assignait De Brosses. C'est une justice à lui rendre, qu'il aurait été le premier à s'opposer à l'extension que réussit à imposer Auguste Comte. De Brosses n'a pas prétendu que le fétichisme fût la *religion* proprement dite, c'est-à-dire un système *organisé* de croyances et de rites, la plus primitive. Il y a vu avant tout le résultat d'une attitude particulière de l'esprit, laquelle s'est forcément exprimée par des actes et des gestes particuliers, partout semblables. Il dit aussi que tous les peuples ont passé par cet état d'esprit, ce qu'on accorde volontiers; mais il n'a pas dit, comme on l'a dit depuis, que le fétichisme englobe à lui seul toutes les formes primitives de la magie et de la religion.

Il serait facile de faire à De Brosses, après cent-cinquante-ans, plusieurs critiques de détail. Je m'en garderai bien. Il

vaut mieux signaler ce qui, dans son livre, le met hors de pair, et par quoi il est moderne. Le grand dommage, c'est que ce soient précisément ces parties-là qui soient restées presque sans effet sur ses contemporains, et que nul ne se soit trouvé dans la deuxième moitié de son siècle pour donner à chacune de ses suggestions, à peine exprimées, l'ampleur qu'elles méritaient.

BOULANGER

Nous pouvons nous représenter quel homme fut Nicolas-Antoine Boulanger grâce à un biographe anonyme (c'était Diderot) auquel pourtant son amitié pour le mort suggéra des éloges qui nous paraissent par endroits exagérés.

Il ressort de la *Lettre écrite à l'éditeur* et dont un extrait sert de préface à l'ouvrage posthume, *L'Antiquité dévoilée par ses usages ou Examen critique des principales Opinions, Cérémonies et Institutions religieuses et politiques des différents Peuples de la Terre* (3 vol. in-18, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1768), que Boulanger naquit à Paris en 1722, montra au Collège de Beauvais peu d'aptitudes pour les lettres, s'appliqua en 1739 aux mathématiques et à l'architecture, entra dans les Ponts et Chaussées en 1745, construisit des ponts et des routes en diverses régions de France, contracta à cette vie de privations et de plein air des maladies cruelles, qui le condamnèrent à la retraite en 1758 et causèrent sa mort en septembre 1759. L'ouvrage a donc été rédigé une dizaine d'années avant sa publication¹.

1) Et mis au net, paraît-il, par d'Holbach; il convient de rappeler que Buffon eut ce manuscrit entre les mains et emprunta à Boulanger, sans même le nommer, plusieurs idées considérables, ce que les contemporains lui reprochèrent avec violence (voir l'article de la *Biographie Michaud* et celui de la *Grande Encyclopédie*).

« Ce fut sur les grands chemins que se développa le germe précis qu'il portait en lui : il vit la multitude de substances diverses que la terre recèle dans son sein et qui attestent son ancienneté et la suite innombrable de ses révolutions sous l'astre qui l'éclaire; les climats changés et les contrées qu'un soleil perpendiculaire brûlait autrefois maintenant effleurées de ses rayons obliques et passagers et chargées de glaces éternelles; il ramassa du bois, des pierres, des coquilles, il vit dans nos carrières l'empreinte des plantes qui naissent sur la côte de l'Inde, la charrue retourner dans nos champs des êtres dont les analogues sont cachés dans l'abîme des mers, l'homme couché au Nord sur les os de l'éléphant et se promenant ici sur la demeure des baleines; il vit la nourriture d'un monde présent croissant sur la surface de cent mondes passés; il considéra l'ordre que les couches de la terre gardoient entr'elles, ordre tantôt si régulier tantôt si troublé qu'ici le globe tout neuf semble sortir des mains du grand ouvrier, là n'offrir qu'un chaos ancien qui cherche à se débrouiller; ailleurs que les ruines d'un vaste édifice renversé, reconstruit et renversé derechef, sans qu'à travers tant de bouleversements successifs l'imagination même puisse remonter au premier.

« Voilà ce qui donna lieu à ses premières pensées. Après avoir considéré de toutes parts les traces du malheur de la terre, il en chercha l'influence sur ses vieux habitants; de là ses conjectures sur les sociétés, les gouvernements et les religions. »

C'est pourquoi aussi il se mit à étudier le latin, pour lire les auteurs dans le texte; mais « il trouva que les Latins sont trop ignorants et trop jeunes ». Il apprit le grec, mais « ne rencontra dans les Grecs que fictions, mensonges et vanité; un peuple défigurant tout pour s'approprier tout... Il ne douta pas qu'il n'y eût des récits plus antérieurs et plus simples, et il se précipita courageusement dans l'étude des langues Hébraïques, Siriaques, Chaldéennes et Arabes, tant anciennes que modernes. Voilà les connaissances qu'il avoit

acquises lorsqu'il se promit de débrouiller la mythologie. Je lui ai entendu dire plusieurs fois que les systèmes de nos Erudits étaient tous vrais et qu'il ne leur avait manqué que plus d'étude et plus d'attention pour voir qu'ils étaient d'accord et se donner la main. Il regardait le gouvernement Sacerdotal et Théocratique comme le plus ancien connu ; il inclinait à croire que les sauvages descendaient de familles errantes que la terreur des premiers grands événements avoient confinées dans les forêts où ils avoient perdu les idées de police ».

Je reviendrai plus loin sur cette conception, pour conclure d'abord avec le biographe : « A juger des progrès surprenants qu'il avait faits dans les langues anciennes et modernes, dans l'histoire de la nature, celle des hommes, de leurs mœurs, de leurs coutumes, de leurs usages, la philosophie, et le peu de temps qu'il avait pu donner à l'étude, il eût été nommé parmi les plus sçavans hommes de l'Europe si la nature lui avait accordé les années qu'elle accorde ordinairement à ses enfants. »

Parmi les ouvrages de Boulanger encore manuscrits au moment de la publication de son *Antiquité dévoilée*, se trouvaient un Dictionnaire en trois volumes in-folio « qu'on pourroit considérer comme une Concordance des langues anciennes et modernes fondée sur l'analogie des mots simples et composés de ces langues sans en excepter la langue Française », des dissertations sur Esope, sur S. Pierre, sur Enoch, sur S. Roch et sur S^{te} Geneviève ; enfin une Histoire naturelle du cours de la Marne et une autre de celui de la Loire. Il avait publié trois articles dans l'*Encyclopédie* (Déluge, Corvée et Société).

La formation de cet esprit de savant comprend ainsi les mathématiques, la topographie, la géologie, la géographie, l'histoire naturelle, la linguistique pratique et la linguistique comparée, enfin l'histoire des religions. Sa préparation scientifique antérieure conduisait donc directement Boulanger à traiter de la mythologie et des mœurs, usages et coutumes

c'est-à-dire de l'ethnographie, d'une part comme si c'étaient des sciences naturelles et de l'autre comparativement. Versé dans deux domaines scientifiques à première vue très éloignés l'un de l'autre, il a tenté de construire une sorte de pont entre eux en rattachant les mythologies à des faits géographiques et plus spécialement aux révolutions du globe. Mais par là même il ne lui suffisait pas de considérer les phénomènes sociaux en profondeur c'est-à-dire historiquement : il a dû aussi les considérer en largeur, je veux dire sur toute la surface de la terre, donc ethnographiquement.

Si Lafitau a été conduit à la méthode ethnographique par sa religion, Montesquieu par l'étude du droit et des institutions politiques, Voltaire par la haine de l'esprit sacerdotal ou comme nous dirions aujourd'hui, clérical, Rousseau par ses origines, sa vie d'aventures et sa sensibilité, Buffon par les sciences naturelles proprement dites, Boulanger, lui, y a été conduit par la topographie, la géologie stratigraphique et la linguistique. Quant à Dèmeunier, il semble avoir pris uniquement pour point d'appui une sorte de haine instinctive pour Montesquieu, qu'il ne nomme jamais que « l'illustre écrivain », haine soutenue par une flambée intellectuelle unique, qui range l'homme dans la catégorie de ceux qu'Ostwald, dans *Les Grands Hommes*, appelle « les savants romantiques ».

Sous un style touffu, sous un amas de réflexions, de citations, de hors-d'œuvre divers, se décèle dans les trois volumes de Boulanger une rigueur de pensée proprement mathématique. Les idées fondamentales sont exposées dès le début même. Je citerai quelques fragments du premier chapitre pour montrer combien scientifique est l'attitude intellectuelle de l'auteur en présence de phénomènes complexes, tout en rappelant qu'on doit toujours tenir compte, en portant un jugement de détail sur un auteur d'il y a cent cinquante ans, de la documentation de l'époque.

Voici d'abord l'établissement de la théorie diluvienne :
« On ne peut lire l'histoire des anciens peuples et de ceux que

;

les découvertes des siècles modernes nous ont fait connaître sans remarquer que presque toutes les nations de la terre ont eu et ont encore des traditions qui leur ont transmis des changements arrivés autrefois dans la nature. Les unes nous parlent d'inondations et de déluges qui ont submergé le genre humain; d'autres nous parlent d'incendies qui l'ont dévoré; plusieurs nous retracent des révolutions dans le soleil même, dans les planètes et dans toute l'étendue des cieux; presque toutes ces traditions nous font entrevoir et soupçonner qu'il dut y avoir un temps où la face actuelle des choses a été très différente de ce qu'elle est depuis tous les siècles connus, et que ces révolutions physiques ont donné lieu à des renouvellements dans les sociétés humaines..... L'importance de ces traditions et des conséquences qu'elles présentent exige que, sans nous effrayer des ténèbres qui les enveloppent, nous portions sur elles nos premiers regards. S'il est arrivé des révolutions générales dans la nature; s'il s'est fait dans un certain temps un renouvellement des sociétés; c'est jusque-là sans doute que doit remonter l'étude de l'antiquité. En effet, les sociétés présentes ne peuvent dater que de ces instants; et cet ouvrage devant servir d'introduction à l'histoire de l'homme en société, il convient de commencer par examiner les faits à la suite desquels on dit que le genre humain détruit s'est renouvelé et a repeuplé une terre nouvelle. L'époque de ces faits, s'ils sont vrais, doit être l'époque particulière des usages et des lois de la société rétablie, ainsi que de l'histoire des nations; depuis cette renaissance, elles n'ont plus cessé de s'engendrer les unes les autres et de se succéder jusqu'à nous.....

« La partie la plus utile de l'histoire n'est pas la connaissance aride des usages et des faits; c'est celle qui nous montre l'esprit qui a fait établir ces usages et les causes qui ont amené les événements. Tous les usages ont des motifs, et ces motifs sont puisés ou dans de simples opinions ou dans des faits; ces opinions elles-mêmes ont eu des faits pour principes et pour causes. S'il paraît quelquefois dans la con-

duite des hommes qu'ils ont des usages sans motifs, c'est que ces motifs ont été oubliés et que ces usages se sont tellement défigurés que n'ayant plus conservé d'analogie avec leurs motifs, ceux-ci s'en sont peu à peu détachés, soit pour se perdre tout à fait, soit pour se conserver par d'autres canaux. Chaque usage a donc son histoire particulière, ou au moins sa fable; chaque usage appartient et remonte à un fait particulier; peut-être même y a-t-il encore un lien secret et commun qui lie la masse générale de tous les usages avec celle de tous les faits. L'histoire des usages et de leur esprit ne serait ainsi qu'une nouvelle manière de faire l'histoire des hommes.

« La difficulté de cette manière d'écrire l'histoire se fait assez connaître par le défaut de tentatives. Nul auteur n'a encore cherché l'histoire du genre humain dans l'esprit des établissements qu'il a faits dans tous les âges : les uns n'y ont pas même pensé; les autres ont sans doute été effrayés par l'idée seule d'une telle entreprise; tout y est immense; vu dans sa généralité, l'esprit ne peut l'embrasser; vu dans les détails, chacun d'eux présente des difficultés dont quelques-unes sont insurmontables. D'ailleurs, par où commencer? Les usages sont innombrables; ils sont diversifiés à l'infini; quel sera le premier? Peut-on le prendre indifféremment dans la foule? Ou bien en est-il un qui conduit naturellement à d'autres et qui soit comme le tronc d'où se sont distribués sur la surface de la terre les branches des usages domestiques, les branches et les rameaux des usages civils et politiques, enfin celles des usages religieux? S'il en est un de cette espèce, quel est-il? et où le trouver? quel est l'événement qui a fait naître cet usage?

« Il faut donc prendre un fait dans les traditions des hommes dont la vérité soit universellement reconnue. Quel est-il? Je n'en vois point dont les monuments soient plus généralement attestés que ceux qui nous ont transmis cette fameuse révolution physique qui a dit-on changé autrefois la face de notre globe et qui a donné lieu à un renouvellement

total de la société humaine; en un mot, le déluge me paraît la véritable époque de l'histoire des nations. »

On suit très nettement dans tout ce développement la marche logique. Les postulats sont conformes à l'idée courante que tout ce qui est, doit pouvoir s'expliquer rationnellement. Les arguments et les mots, les questions même s'enchaînent jusqu'au point où Boulanger tombe victime de l'esprit de système. Il ne discute même pas la possibilité d'une variété primordiale des organisations sociales. Dès que l'idée lui est venue qu'une seule clef ouvrira toutes les serrures, l'esprit critique se concentre sur le problème : quelle est cette clef? Et tout comme certains de ses prédécesseurs ont trouvé cette clef dans la Bible, ou dans la théorie de la dégénérescence, tout comme certains de ses successeurs la trouveront dans le culte du Soleil, ou dans celui de la Lune, ou dans celui du Phallus, de même Boulanger, hypnotisé par sa connaissance des catastrophes géologiques ou révolutions du globe, découvre sa clef dans le Déluge universel.

Les preuves qu'il compte apporter sont de trois sortes : « 1° l'universalité des suffrages, puisque la tradition de ce fait se trouve dans toutes les langues et dans toutes les contrées du monde; 2° le progrès sensible des nations et la perfection successive des différents arts¹ ; quoique l'histoire ne puisse atteindre aux premiers temps elle nous montre sinon le genre humain naissant, du moins une infinité de nations encore dans une espèce d'enfance; ces nations croissent et se fortifient peu à peu et soumettent insensiblement une grande portion de la terre à leur empire; 3° les preuves tirées de la physique, coquilles entassées au sommet des monts, restes de poissons dans les entrailles de la terre et bien d'autres faits

1) Boulanger est donc à ajouter aux théoriciens énumérés par M. J. Delvaille dans son *Essai sur l'histoire de l'idée de Progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Alcan, 1910. Par la même occasion je signale à M. Delvaille l'importance aux XVII^e-XVIII^e siècles de l'idée de dégénérescence ou de « dépravation » de Lafitau et des missionnaires, soit opposée à celle de progrès, soit liée à lui par des compromis dont Boulanger fournit précisément un curieux exemple.

qui prouvent que le terrain solide que nous occupons aujourd'hui a été autrefois le séjour de l'océan ».

Suivent d'autres réflexions, que termine cette profession de foi, où l'on voit l'auteur définitivement suggestionné par sa propre construction théorique : « C'est donc par le déluge que l'on doit commencer l'histoire des sociétés et des nations présentes. S'il y a eu des religions fausses et nuisibles, c'est au déluge que je remonterai pour en trouver la source ; s'il y a eu des doctrines ennemies de la société, j'en verrai les principes dans les suites du déluge ; s'il y a eu des législations vicieuses et une infinité de mauvais gouvernements, ce ne sera que le déluge que j'en accuserai ; si une foule d'usages, de cérémonies, de coutumes et de préjugés bizarres se sont introduits chez les hommes et se sont répandus sur la terre, c'est au déluge que je les attribuerai ; en un mot, le déluge est le principe de tout ce qui a fait en divers siècles la honte et le malheur des nations ».

Que si l'on ne jugeait Boulanger que par ce petit passage soigneusement extrait du contexte, on s'accorderait à le ranger dans la catégorie des demi-fous ou des demi-savants. Mais ce serait une injustice, puisque cette tendance à trouver à tous les phénomènes en bloc, tant complexes soient-ils, une explication unique était courante et normale au dix-huitième siècle et puisque l'édition de l'*Antiquité dévoilée* est posthume. Or, comme si souvent, ce n'est pas l'idée centrale de son ouvrage qui assure un nom en somme estimable à ce pauvre Boulanger, mais ses idées accessoires et sa manière de puiser des faits utiles dans le chaos des renseignements contradictoires fournis par les voyageurs et les missionnaires.

On ne saurait dire que les sources ethnographiques consultées par Boulanger aient été très nombreuses : le *Recueil des Voyages de la Compagnie des Indes Orientales*, l'*Histoire Générale des Voyages*, la *Bibliothèque Orientale* de d'Herbelot, Kaemper pour le Japon, Du Halde pour la Chine ; Charadin, Tavernier, Le Gentil, Corréal, Lafitau, et surtout les *Lettres Edifiantes*, et les *Cérémonies* publiées en France

d'après l'original hollandais par l'abbé Banier : telles sont ses sources principales. Pourtant, consultez les rayons d'une bibliothèque : cet ensemble est assez imposant.

On est surpris cependant que Bôulanger n'ait pas été remis dans une direction logique plus saine par la lecture de Lafitau, de Le Gentil, et de plusieurs des voyageurs dont il cite des extraits. Que si d'ailleurs on examine comment il a utilisé ses sources, on est frappé de la ressemblance de ses procédés avec ceux d'auteurs postérieurs, pas seulement de Dupuis ou de Dulaure, mais même de toute l'école folkloriste jusqu'à ces temps derniers. Ces procédés consistent à ne prendre dans un ouvrage tout juste que les quelques lignes qui fournissent le parallèle cherché, sans s'occuper de tout ce qui précède ou suit, et sans se demander si par cette suppression des contextes, tant littéraires que de fait, le phénomène arbitrairement isolé ne change pas de signification.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que sa hâte à dénuder les faits qui lui semblèrent importants pour ses théories ait joué à Boulanger plus d'un mauvais tour, notamment dans son interprétation des Fêtes des Eaux et dans ses affirmations touchant l'absence de mystères chez les sauvages (t. III, p. 332). Or, Lafitau, après avoir analysé les séquences de rites dans les mystères de l'antiquité et surtout ceux d'entre eux qui se rapportent à l'initiation, entreprend (t. II, pages 281-304) de montrer que des parallèles exacts à ces rites anciens se retrouvent chez diverses peuplades de l'Amérique du Nord et du Sud, rites à base essentiellement religieuse (voir les remarques des pp. 304-305) pour conclure que des parallèles plus exacts encore se discernent dans les cérémonies d'initiation des anciens Mexicains et Péruviens (pp. 305 et suiv.) et s'étonner enfin que dans l'initiation du devin caraïbe « les Sçavans peuvent discerner plusieurs traits curieux et singuliers de la Religion des Payens » (p. 349) grecs et égyptiens, romains et asiastiques : festin, lit sacré, offrande du pain et du vin, van mystique, etc. Si

donc Boulanger avait lu Lafitau, il aurait sans doute évité une affirmation gratuite et développé certaines de ses théories.

La première application de la méthode comparative se trouve t. I, pp. 89-106 et 129-137. On y verra que les cérémonies où l'eau joue un rôle important sont à considérer comme des *Hydrophories*, destinées à commémorer le déluge, et que celles où l'eau joue un rôle moins important (par exemple dans le baptême, les libations à la mer, les tabous relatifs aux fleuves, etc.) sont des fragments survivants d'anciennes cérémonies plus complètes ou l'expression de croyances partiellement désagrégées relatives à ce même Déluge universel.

Toute cette partie de l'ouvrage de Boulanger peut être laissée de côté de même que le chapitre sur les Titans et la Gigantomachie, où, comme de juste, il voit des souvenirs de phénomènes volcaniques. La part de vérité qu'il peut y avoir dans ces interprétations naturistes a été dégagée par M. Frazer dans *Adonis, Attis, Osiris*. Vieillis, et d'ailleurs étrangement compliqués, sont encore les chapitres du deuxième volume consacrés aux mystères, aux sybilles; aux oracles, aux calendriers anciens et à la venue d'un Grand Juge à la fin des temps. Les trois quarts du troisième volume sont aussi à laisser de côté, du moins dans les parties qui traitent des fêtes saisonnières et périodiques des Anciens. Mais, demandera-t-on, qu'est-ce qui reste alors des trois volumes de Boulanger?

Il reste d'abord, mais cela ne nous concerne pas ici, les théories sur la formation des sociétés opposées à celle de Rousseau et la discussion de la théorie de l'âge d'or et du progrès. M. de Máday a signalé¹ l'importance, à ce point de vue, de Boulanger, qui fut en ces matières un précurseur non négligeable de théories plus modernes. On doit supposer

1) A. de Máday, *Les rapports de la sociologie et de la géographie*, Genève, IX^e Congrès de géographie, 1911, pp. 4 et 5 du tirage à part.

que le fatras de la théorie diluvienne et l'assommante discussion des mystères, oracles et calendriers, aura rebuté bien des lecteurs. Il faut un véritable courage pour arriver au Livre sixième et même ne pas se laisser rebuter par les titres des chapitres : I. Du Déluge ou de la révolution universelle qui a changé la face primitive de notre Globe et des effets physiques qu'elle a produits sur la terre ; II. Des effets moraux du Déluge ou du premier état des sociétés échappées aux malheurs de la terre, suivis de la Récapitulation.

Absolu dans certains sens, Boulanger était conciliateur dans d'autres. Ou plutôt, son système unilatéral du Diluvisme primitif était destiné à concilier les théories de l'âge d'or, qu'il ne voit aucune raison valable de nier (il polémique même à ce propos, t. III, p. 338, contre Goguet) avec une sorte d'évolutionnisme timide, qui lui fait admettre de petits commencements aux progrès intellectuels et techniques.

Admettez le Déluge et tout devient simple : avant le Déluge, régnait l'âge d'or ; on vivait heureux et tranquille. Vient la catastrophe : les peuples tombent à des stades de sauvagerie et de barbarie différents, tout en conservant plus ou moins de vestiges de leurs organisations antérieures. Puis vinrent des stades successifs, en quelque sorte catastrophiques ; et sait-on sur quel modèle Boulanger a conçu cette succession de stades ? Exactement sur celui que lui fournit un extrait des historiens chinois par M. des Haute-royes inséré à la fin du troisième volume de Goguet, sous prétexte que « les Chinois sont les plus anciens peuples de la terre dont nous ayons l'histoire » (t. III, p. 312).

Dans sa Récapitulation, Boulanger insiste sur toutes ses trouvailles théoriques, sauf sur celle qui nous apparaît aujourd'hui comme encore intéressante : sa théorie de *l'esprit et des usages cycliques*. La première indication sur ce sujet se rencontre t. I, pages 24-25. Je cite en entier ce passage.

« Dans le premier livre, nous dit Boulanger, j'examine les institutions faites par les différens peuples de la terre pour

se retracer la mémoire du déluge : c'est ce qui constitue dans l'antiquité ce qu'on peut appeler son *esprit commémoratif*.

« Le second livre prouvera que toutes les fêtes et institutions anciennes ont un caractère lugubre de tristesse, qui perce au travers de leurs solennités les plus gaies et les plus dissolues ; c'est ce que j'appelle l'*esprit funèbre*.

« Dans le troisième livre, je tâche de développer les mystères des peuples anciens et de découvrir les vrais motifs de ces énigmes voilées aux peuples ; c'est ce que j'appelle l'*esprit mystérieux* ; et je trouve que ces mystères n'ont eu d'autre objet que de cacher au vulgaire des dogmes dangereux à son repos.

« Dans le quatrième livre, je considère les motifs qui sont cause que les peuples ont toujours attaché des idées particulières à tous les changements des siècles et périodes ; c'est ce que j'appelle l'*esprit cyclique*.

« Dans le cinquième livre, j'examine la nature des fêtes, des cérémonies et des usages institués à l'occasion des années, des mois et des jours ; c'est ce que j'appelle l'*esprit liturgique*. »

Il est évident que si Boulanger avait exécuté ce programme avec les documents qu'il possédait mais avec un esprit critique aiguisé et sans défaut, son ouvrage eût compté parmi les traités fondamentaux de l'histoire des religions. Dans notre terminologie actuelle, analyser et mettre en lumière ces « esprits » se dirait : dégager les mécanismes et les fonctions. Malheureusement, bien que cherchant leur « esprit », Boulanger s'est laissé leurrer par leurs formes.

Voici maintenant le deuxième passage, modestement relégué en note, t. I, pp. 39-40, sur les fêtes cycliques :

« J'appellerai dans cet ouvrage *fêtes cycliques* toutes celles qui étaient attachées à une fin ou à un renouvellement de mois, de saison, d'année, de siècle ou de tout autre période. Le mot *cyclique* sera une épithète générale pour toutes les fêtes périodiques, surtout lorsqu'il ne sera pas bien décidé si

leur objet se rapporte à une fin ou à un renouvellement de période. Si les anciens n'eussent point porté dans leurs fêtes une très grande confusion qui en corrompt l'esprit et les motifs, il seroit facile de faire cette distinction. Une fête de fin de période est triste et funèbre ; celle d'un renouvellement est consacrée au plaisir et à l'allégresse ; mais comme la fin et le retour d'un cycle se touchent, et comme les fêtes qui consacrent les deux extrêmes d'une période se touchoient aussi et se suivoient, c'est là ce qui a occasionné cette confusion dans les fêtes et cette altération dans les usages dont nous verrons mille exemples. Lorsque, par la connoissance de l'esprit des usages, nous pourrons parvenir au véritable esprit de ces fêtes, alors nous nommerons *Eno-cycliques* celles qui auront rapport aux périodes finissants et *néo-cycliques* celles qui auront rapport aux périodes commençants. La fête de l'effusion de l'eau à Athènes a dû être une fête *Eno-cyclique* qui préparoit une fête *Néo-cyclique*. Les Athéniens qui étoient tristes au jour de cette effusion avoient donc conservé le véritable esprit de cette fête. Nous verrons d'autres peuples au contraire affecter une grande joie ce jour-là. C'est que ces derniers avaient sans doute confondu l'esprit de la fête *Néo-cyclique* qui suivait avec l'esprit de la fête *Eno-cyclique* qui précédait. Je donne ici les éléments d'une science nouvelle ; il doit m'être permis de créer quelques mots nouveaux ».

Qu'on ne sourie pas ! En effet, il y a dans cette vue schématique une part de vérité considérable et je regrette vivement de n'avoir pas connu cette note de Boulanger avant de rédiger mes *Rites de Passage*. Il faut laisser de côté l'explication qu'il donne, à savoir l'oubli de « l'esprit » primitif des fêtes : il y a des cas où on déplore le départ de quelqu'un qui vous est cher, mais des cas aussi où l'on est heureux sincèrement, et pour lui-même, de ce départ vers un sort plus agréable ; certains rites de passage des voyageurs sont lugubres, d'autres sont gais ; de même, il est normal qu'ici la fin d'une année soit le signal de lamentations et ailleurs le

signal de réjouissances. Ce qui diffère, c'est bien « l'esprit », c'est-à-dire l'idée qu'on se fait du but direct de la cérémonie. Par contre, les autres remarques de Boulanger sont parfaites, et quiconque a lu les traités de Warde Fowler, de Frazer, de Miss Harrison sur les rites périodiques agraires, romains, ou grecs, peut voir aussitôt combien les formules et les termes de Boulanger simplifient la description et l'intelligence du mécanisme et des formes de ces rites.

Mais quel dommage que sa funeste théorie ait empêché Boulanger de comprendre lui-même les faits qu'il a groupés ! Au t. I, p. 127, ayant décrit les rites d'expiation et de purification accompagnés d'une mort et d'une renaissance rituelles, il conclut : « cette action de se plonger dans l'eau est donc funèbre ; elle exprime une mort semblable à celle qu'apporta le déluge, et elle n'aurait jamais dû être pratiquée que dans les larmes et à la fin des périodes ». Or il est évident que mourir rituellement à l'impureté ou au mauvais monde antérieurs excite tout aussitôt une joie d'autant plus vive qu'on est assuré de renaître pur et heureux. La joie et la béatitude des martyrs chrétiens, pour n'être pas rituelles, n'en étaient pas moins normales psychologiquement. Et à ce propos, bien qu'innombrables aient été les auteurs qui à la suite de Montesquieu, ont recherché l'*Esprit* de toutes sortes de choses, ce qui a manqué au XVIII^e siècle, c'est de n'avoir pas même soupçonné (j'excepte Rousseau : on excepte toujours le merveilleux Genevois) l'existence de la psychologie.

Je n'insisterai donc pas sur les interprétations de détail que donne Boulanger d'un grand nombre de cérémonies et rite périodiques au moyen de sa théorie *cyclique*. Le seul endroit où il se soit davantage approché de la vérité se trouve au t. III, p. 182, et se rapporte aux rites lunaires. Il a eu soin de ne pas isoler les rites relatifs à la pleine lune de ceux qui sont exécutés pendant les trois autres quartiers, et il note que ces rites rentrent exactement dans la catégorie des rites de mort et renaissance, tant des dieux ou des hommes

que des astres : p. 188 et suiv., on trouvera réunis plusieurs cas Moxes, de l'Amérique centrale, Caraïbes, Cafres, Bantous, Guinéens, Mingréliens, Javanais, Chinois, Romains, Grecs, Phéniciens, Hébreux, etc., de fêtes de la *Néoménie* ou Nouvelle Lune. Naturellement, la coïncidence de rites tristes et de rites gais au même jour apparaît de nouveau à Boulanger comme un témoignage de l'esprit lugubre et apocalyptique dont les hommes doivent la possession à l'universel Déluge.

En somme, la science des religions doit à Boulanger quelques idées justes perdues au milieu d'un fatras d'interprétations viciées, dès leur point d'origine, par une théorie unilatérale. Seulement, au rebours de bien des savants et même de bien des écrivains, ce qu'il y a de faux et de dépassé dans son ouvrage, Boulanger le tenait de son siècle ; mais ce qui s'y trouve qu'on puisse estimer encore de nos jours et utiliser, Boulanger le doit à lui-même, comme conséquence de sa vie errante et de sa formation strictement scientifique.

(*A suivre.*)

A. VAN GENNEP.

UN MONUMENT DU CULTE SYRIEN ET D'ÉPOQUE PERSE¹

Les monuments sortis du sol phénicien et antérieurs à l'époque grecque sont assez rares pour qu'il vaille la peine d'y insister. De plus, celui dont nous reprenons ici l'étude est d'un intérêt marqué pour l'histoire des cultes en Syrie.



Fig. 1. — Base du Musée de Constantinople. Face antérieure.

Il s'agit d'une base en calcaire de la côte de Phénicie, provenant du village de Fi' dans le Liban, un peu au sud de Tripoli de Syrie. Elle est actuellement conservée au Musée de Constantinople et les descriptions qu'en ont données le

1) Communication faite au Congrès d'*Histoire des Religions* à Leyde (septembre 1912).

P. Ronzevalle et M. Mendel, conservateur des Musées Impériaux Ottomans, nous permettront d'être bref¹. Cette base carrée, d'environ 50 centimètres de côté, est sculptée sur trois faces de reliefs peu saillants et actuellement fort endommagés². Sur la face antérieure (fig. 1), une plinthe décorée supporte deux taureaux agenouillés entre lesquels se déroule une scène d'adoration. Un personnage, portant une robe syrienne serrée par une ceinture, se présente devant la déesse vêtue de la longue tunique et assise sur un trône à haut dossier, qu'accoste un sphinx barbu. La déesse porte sur la tête la coiffure hathorique : oiseau — ou simplement l'uraeus — que surmonte le disque dans les cornes de vache. Elle lève la main droite en signe de bénédiction et doit tenir dans la gauche la coupe offerte par l'adorant³ ; les pieds posent sur un tabouret. Dominant la scène, le disque dans le croissant.

La plinthe est sculptée de deux taureaux affrontés, la tête baissée devant l'arbre sacré dont l'essence est difficile à définir. Il nous semble trop ramassé pour un cyprès : serait-ce un cèdre ?

Les taureaux accroupis seraient, au jugement de M. Mendel, à tête humaine et barbue ; ils porteraient la tiare à cornes. Ce sont là des détails qui, avec la pose agenouillée, la façon de marquer les boucles de poils comme des rangées de perles, enfin le style général du morceau, attestent l'époque perse — fin du VI^e siècle ou V^e siècle⁴.

1) S. Ronzevalle, *Notes et Études d'archéologie orientale*, p. 179-186 (extr. des *Mélanges de la Faculté orientale*, t. V, 2, p. 63-71 ; G. Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, t. I, n° 99. Nous devons à M. Mendel, que nous remercions cordialement, une photographie du monument d'après laquelle nous avons établi les dessins ci-joints.

2) M. Mendel, à qui nous avons soumis nos dessins, les a trouvés d'un relief trop accentué.

3) C'est du moins ce que nous croyons voir. M. Mendel pense que la main gauche se dissimule derrière une tiare cornue que porterait le sphinx.

4) Le P. Ronzevalle y voit une œuvre hellénistique, ce qu'on doit absolument écarter. M. Mendel l'attribue à la fin du V^e siècle ou au commencement du IV^e siècle.

Le sphinx barbu est caractéristique aussi de l'époque perse. Il présente cette particularité d'avoir des sabots de taureau aux pattes de devant et des griffes de lion aux pattes de derrière. Ce trait est un emprunt aux figures de la basse époque assyrienne comme l'attestent un beau bronze du Louvre¹ et un bras de fauteuil en bronze de la collection de Vogüé².

Le corps des grands taureaux accroupis se prolonge sur

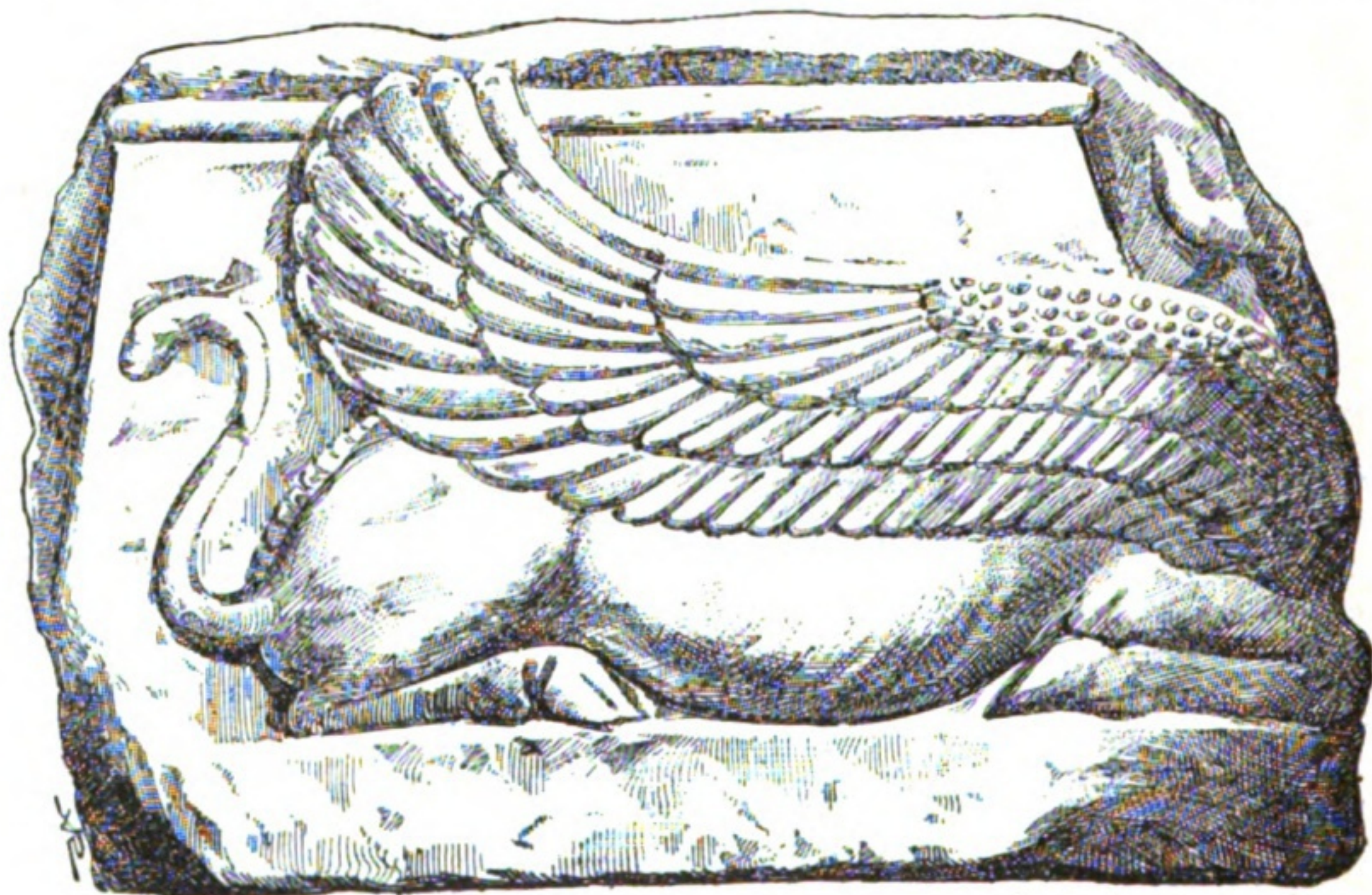


Fig. 2. — Base du Musée de Constantinople. Une face latérale.

les faces latérales (fig. 2). Ailes recoquillées, crête sur l'échine, queue enroulée, voire la base à profil de corniche égyptienne qu'ils accostent, tous ces éléments se retrouvent sur un relief de marbre blanc, rapporté d'Aradus au Louvre par Renan (fig. 3). Le rapprochement s'impose, mais la tête du sphinx d'Aradus, le modelé de l'ensemble attestent une époque plus récente, vraisemblablement la fin du v^e siècle : la palmette phénicienne y est encore d'un bon style. Un peu plus récent encore, c'est-à-dire de la première moitié du

1) L. Heuzey, *Les origines orientales de l'art*, pl. IX.

2) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, II, p. 725, fig. 383.

iv^e siècle est la tête de sphinx de la figure 4. On verra, dans un instant, l'intérêt qui s'attache à cette question de date.

Nous reproduisons ce dernier relief (fig. 4), rapporté par Renan des environs de Tyr, parce qu'un détail important a échappé. La divinité assise qu'accoste le sphinx coiffé du *pschent*, lève la main droite vers un pyrée dont la flamme s'incline dans sa direction. La main gauche tient un sceptre de la base duquel s'élancent deux serpents, qu'on a pris à tort pour des banderoles¹. La tête de l'un est très nettement indiquée. Nous nous contentons de signaler ici que ces attributs conviennent particulièrement à Eschmoun-Adonis qui, dans le bas-relief de Gharfin est associé, sous les traits de Triptolème, aux deux serpents².

Revenons à la base de Constantinople pour nous demander à quel culte il faut l'attribuer? La déesse représentée sur la face antérieure est-elle Astarté, comme on l'a dit? On accordera que, sous leur adaptation perse, nous avons affaire à des représentations religieuses locales. La base de Constantinople est creusée sur sa face supérieure d'une cavité rectangulaire de 0 m. 23 × 0 m. 22 × 0 m. 09; elle portait probablement une représentation divine dont les taureaux accroupis étaient les attributs. L'image qui se dressait entre ces animaux ne pouvait figurer que Hadad ou telle forme



Fig. 3. — Relief d'Aradus.
Musée du Louvre.

1) Renan, *Mission de Phénicie*, p. 654-655.

2) Voir nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 153.

locale du grand dieu syrien. Par suite, dans la déesse assise, sculptée sur la face antérieure, il faut reconnaître la parèdre de Hadad, autrement dit Atargatis.

Bien que leurs images arrivent à se confondre, il y a géné-



Fig. 4. — Relief des environs de Tyr. Musée du Louvre.

ralement lieu de distinguer entre l'Astarté phénicienne et l'Atargatis syrienne, comme entre les parèdres respectifs. Notre monument est ainsi un des plus anciens témoins de la pénétration du Liban par les cultes syriens, pénétration bien attestée à l'époque gréco-romaine où le Hadad d'Héliopolis-Ba'albeck était devenu le grand dieu de la région au témoignage même de Philon de Byblos et comme le vérifient les nombreuses découvertes des représentations du dieu.

Nos conclusions peuvent encore s'appuyer sur un monu-

ment syrien de plus basse époque, mais dont l'analogie est frappante. Nous voulons parler du relief portant une dédicace Βήλω Θεῶ où l'on voit le prêtre Gaïos officier devant un autel, toute la scène étant enserrée entre deux grands taureaux debout¹. Ces animaux indiquent qu'à Killiz, près Alep, d'où provient ce relief entré depuis au Musée de Bruxelles, Bel avait été identifié à Hadad. Gaïos porte aussi la longue robe et la ceinture. La conservation meilleure de ce détail permet même de conclure que, sur la base de Constantinople, la ceinture de l'offrant — peut-être un prêtre, — consistait en une cordelière entourant la taille par trois fois.

Il nous reste à dire un mot du symbole qui domine la scène d'adoration, c'est-à-dire du disque dans le croissant. Dans son intéressante étude, le P. Ronzevalle émet l'opinion qu'il ne faut attacher aucun sens religieux bien déterminé aux emblèmes figurés à basse époque sur les monuments orientaux. Précisément, il prend argument de notre monument et du disque dans le croissant qu'on y voit, pour avancer que « vers les débuts de notre ère, au plus tard, la plupart des emblèmes divins, en Phénicie, comme en Syrie et ailleurs, ne conservaient plus de leur symbolisme antique que la valeur décorative qu'ils en avaient tirée ». Si l'on accepte la date que nous proposons pour la base du Musée Impérial de Constantinople, ou celle de M. Mendel, cette définition ne saurait l'atteindre et nous pourrions conclure que ce monument vient confirmer la relation, difficile à définir mais cependant certaine, entre la déesse et le symbole : disque dans le croissant. D'ailleurs, même à l'époque romaine, nous ne croyons pas qu'on puisse refuser aux symboles gravés sur les monuments de Phénicie et de Syrie toute valeur religieuse pour les ramener au rang de

1) Franz Cumont, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1907, p. 447 et suiv. ; *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des Musées Royaux du Cinquantenaire*, 2^e éd., 1913, n^o 56.

simples éléments décoratifs. La ferveur populaire, en remettant alors en bonne place les divinités locales que le panthéon grec avait tenté d'éclipser, ne pouvait manquer d'attacher une grande valeur aux symboles. Tel monument, comme le bas-relief d'es-Souwaida (Hauran)¹, ou tel passage de Macrobie suffiraient à prouver l'engouement des Syriens d'époque romaine pour la symbolique religieuse et la portée qu'ils y attachaient.

RENÉ DUSSAUD.

1) Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orient.*, I, p. 178 et suiv. ; cf. nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 57-58.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ERNEST SCHMIDT. — **Kultübertragungen.** In-8°, 122 p. — Gies-sen, Toepelmann, 1910 (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, VIII, 2).

Nous sommes fort en retard avec l'opuscule où M. E. S. s'est proposé d'étudier trois des cas les plus fameux de transfert de culte dans l'antiquité, et, pendant ce temps, le troisième, consacré à l'introduction de Sarapis à Alexandrie (déjà paru comme dissertation doctorale en 1909), a perdu beaucoup de son intérêt par la publication dans cette revue de la magistrale étude où Isidore Lévy a porté aux hypothèses d'origine assyrienne du dieu un coup qu'on doit espérer décisif. On sait que E. S. a développé les idées indiquées par son maître E. Dieterich dans une conférence tenue en 1897 (réimprimée dans ses *Kleine Schriften*, p. 158) : d'une part, il maintient l'origine égyptienne du dieu contre Lehmann-Haupt et les tenants de l'origine babylonienne (voir sa réplique à l'un d'eux, *Klio*, 1911, 127); d'autre part, il croit que l'origine sinopéenne repose, — en dehors du jeu de mots *sen-hapi-sinôpion*-Sinope — sur un double thème légendaire : celui de l'origine hyperboréenne des dieux¹

1) Sans attacher plus d'importance que M. Is. Lévy à cette hypothèse, je crois que, dans les textes si détaillés qui parlent de Sinope comme patrie de Sarapis, il y a autre chose qu'un jeu de mots. J'y verrais l'action des relations politiques et commerciales entre Alexandrie et Sinope, des légendes qui se développèrent alors sur la colonisation de la Colchide par les Egyptiens de ce même Sesonchôsis qu'on voit jouer un grand rôle dans les traditions sur l'origine de Sérapis, enfin du culte à Sinope d'un ancien dieu taureau, legs de la domination hétéenne, qui, en s'anthropomorphisant et en s'identifiant avec le Dionysos tauromorphe des Grecs, avait donné naissance à cette singulière idole que représentent des monnaies bien connues : une jambe humaine surmontée d'une tête de bœuf. Ce dernier point a été signalé par S. de Ricci (*Rev. arch.*, 1910, II, 97) et je profite de l'occasion pour indiquer que S. de R. n'a pas exactement exprimé l'opinion qu'il me prête sur l'inscription d'Alexandrie qui porte 'Οσέρω

et celui qui, par épiphanie et autres manifestations, fait connaître son désir d'être intronisé en un nouveau lieu de culte.

C'est pour élucider ce thème des translations à la suite d'apparitions — thème qui a joué encore un tel rôle dans les cultes chrétiens — que M. E. S. a groupé trois autres études autour de celle qui concerne Sérapis.

I. La question du transfert du culte de la *Magna Mater* à Rome n'est guère moins intéressante que celle de Sérapis. Ayant depuis longtemps préparé une étude sur ce sujet¹, j'ai été particulièrement à même d'apprécier combien le travail de M. E. S. était plus approfondi que les études antérieures de Bloch et de Kuiper. La meilleure partie, à mon sens, est celle où il a cherché à classer les textes qui ne sont que trop divers et que trop enchevêtrés.

Il propose de les répartir en trois groupes : dans l'un, le principal rôle aurait été donné à Scipion Nasica et à Valeria ; c'est la version de Tite Live, dont dérivent Dio Cassius, Valerius Maximus, Ammien ; dans l'autre, la vestale Claudia aurait été la protagoniste : c'est la version d'Ovide que suivent Sénèque, Hérodien, Lactance, Julien. Ovide lui-même aurait puisé dans les Fastes de Verrius Flaccus, Tite Live dans les Annales de Valerius Antias ; de Valerius viendrait notamment que la Ves-

τε καὶ Σαράπιδι ; elle ne prouve pas que Sarapis n'était pas encore confondu avec l'Osorapis de Memphis à l'époque de Philopator ; manifestement τε καὶ est pris ici au sens bien connu de « dit, surnommé ». Il en résulte donc que la forme *Sarapis*, qui apparaît déjà dans une inscription de 308-6, n'avait pas encore, un demi siècle plus tard, entièrement supplanté les formes *Osorapis*, *Osoros*, assimilations grecques du nom indigène qui devaient remonter bien avant la conquête d'Alexandre. Je prépare depuis longtemps un mémoire sur « Le pied de Sérapis » où la question sera reprise avec tous les développements qu'elle comporte et je saurais gré aux lecteurs de cette *Revue* de me signaler les monuments du type dit « pied de Sérapis » qui peuvent exister dans des collections peu connues.

1) Ces recherches me permettent d'ajouter quelques références à celles que donne l'auteur : pour l'opinion selon laquelle l'idole transportée serait une pierre à foudre dans une chasse d'argent, Hirschfeld, *Berl. Ak. Sitz.-Ber.*, 1894, I, 213 (l'idole est décrite, au contraire, comme un palladion en bois de 3 coudées tombé du ciel par Eudocia, p. 322) ; aux textes affirmant l'origine pessinontine ajoutez Arrien, *Ars tact.* 33 ; Caton paraît avoir été le premier à appeler la mère des Jumeaux *Rhœa Silvia*, ce qui serait une traduction de *Rhœa Idaia* ; Caton étant questeur en 204, cette traduction aurait eu lieu sous l'influence du nouveau culte (*Riv. Storia antica*, 1907, 244) ; sur le temple de *Magna Mater*, Gilbert, *Philologus*, 1886, 448 ; Esdaile, *Roem. Mitt.* 1908, 370 (et sur son épithète de *Salutaris* ; cf. *Musée Belge*, 1907, p. 255, 262).

tale soit nommée *Valeria* au lieu de *Claudia* et que deux *Valerii* aient joué un rôle prépondérant dans l'ambassade.

Enfin, une tradition mixte serait représentée par Cicéron, Diodore, Appien et, surtout, Silius qui cherche à fondre ensemble toutes les versions divergentes.

Le point faible de ces combinaisons de M. S. c'est qu'aucune place n'y est faite au texte le plus ancien que nous possédions, celui de Varron (*De L. L.*, VI, 15), qui se reflète dans Ovide et dans Tite Live lorsqu'ils parlent de la part qu'Attalos I de Pergame aurait eue dans le transfert de la Déesse Phrygienne à Rome¹. Dans cette version, il n'était pas seulement question de l'intermédiaire d'Attalos, mais c'est sur l'ordre des livres Sibyllins (ces oracles sont aussi invoqués par Strabon) qu'on lui avait demandé la déesse; c'est de Pergame que serait venue sa statue, et c'est le nom de son temple pergaménien, *Megalésion*, qui aurait été dès le début donné à celui de Rome.

Le peu d'importance attaché par E. S. à ces données doit empêcher, je crois, d'admettre entièrement la reconstitution des faits telle qu'il l'expose. Je le suivrais dans deux de ses propositions : 1°) l'impossibilité d'admettre que ce soit de Pessinonte que provienne réellement l'idole apportée à Rome, et cela parce que les Galates, maîtres de Pessinonte, étaient les ennemis du roi de Pergame, les alliés d'Antiochos III, l'adversaire des Romains (l'autre raison qu'il invoque — le fait qu'on continue à montrer à Pessinonte une idole, sans doute une pierre tombée du ciel, — est sans valeur, car il est évident que le clergé pessinontin aurait pu livrer aux Romains une réplique)²; 2° le caractère tout politique de ce transfert qui aurait été machiné surtout dans l'entourage des Scipions, à l'époque où ils voulaient décider le peuple à la guerre contre Antiochos. Pour cela on voulait le convaincre que l'Asie, par l'intermédiaire de la Grande Déesse, venait se donner à lui. Or, le consul de 191 était précisément Scipion Nasica, dont la tradition dominante fait l'*optimus vir* (c'est ce qualificatif que lui donne aussi l'épithaphe des Scipions) qui amène avec les matrones la déesse d'Ostie; c'est en 191

1) Il faudrait ajouter aux raisons qu'il emprunte à l'Histoire des Galates de Stæhelin que c'est précisément en 195 qu'Antiochos III conclut avec les Galates une alliance menaçante pour Pergame (Appien, *Syr.*, 6). Attalos I s'était intéressé au culte de la Mère Phrygienne puisqu'il avait rebâti son temple sur le Mamourt Kalessi près de Pergame. — M. Is. Lévy a indiqué avec raison *RHR*, 1910, 1, 196 que « la ville sainte du Sangarios n'entre dans l'histoire qu'au second siècle ».

que le temple de la Grande Déesse fut inauguré ; l'inauguration suivant en général de deux ou trois ans le vœu, celui-ci devrait se placer en 194, l'année où furent célébrés les premiers *Megalensia* historiquement attestés. C'est donc, de la date traditionnelle de 204 à 194 qu'il faudrait ramener l'introduction de la déesse. Si on la fit remonter à 204 et à un oracle divulgué au temps où Hannibal menaçait Rome, c'est pour permettre de rattacher cet oracle à la consultation solennelle de l'Apollon de Delphes ordonnée par le Sénat après Cannes (216) ; quand, au Métaure (207), la victoire se fut prononcée pour Rome, le vainqueur Livius Salinator voua un temple de la *Juventas* qu'il mit en adjudication comme censeur en 204. C'est ce qui aurait fait choisir cette date pour celle de l'arrivée de la Magna Mater : Livius aurait fait commencer son temple en même temps que celui qu'il avait voué au Métaure ¹.

Toutes ces combinaisons paraissent très vraisemblables. Ce qui ne me le semble guère c'est lorsque E. S. imagine que toute l'arrivée de la Mater est un « truquage » des Scipions, qu'il n'y avait eu ni oracle, ni ambassade en Asie, ni venue par mer de l'idole ; qu'on s'était borné à amener d'Ostie à Rome une idole peut-être empruntée à une association religieuse privée. J'avoue ne pas concevoir comment le peuple romain — et ses historiens — auraient pu être trompés à ce point.

Ce que je croirais volontiers c'est que, dès le lendemain de la paix de 205, Attalos I, pressentant qu'il allait se trouver aux prises avec Antiochos III dans un conflit décisif, fit colporter à Rome un oracle dont le but était d'attirer plus étroitement à lui les Romains, ses alliés depuis 211. Entreprises dès lors, les négociations pour le transfert de la *Magna Mater*, interrompues par la guerre de Philippe, furent reprises après la paix de 195 par Euménès II. Le nouveau roi de Pergame se sentait plus que jamais menacé depuis qu'Antiochos s'était établi dans l'Hellespont ; c'est lui qui, d'accord avec le parti des Scipions, aurait fourni à une ambassade romaine une idole de la *Mater Idaea* empruntée au *Mégalésion* de Pergame. Je me demande même si l'on a dès lors fait croire au peuple romain qu'elle venait de Pessinonte, ville qui devait lui être bien inconnue. Au contraire, les récits sur l'origine troyenne des Romains commençaient à devenir populaires. Ne dut-on pas faire croire que c'était la protectrice d'Énée qui arrivait pour protéger Rome ? Son

1) J'ajoute qu'un autre Livius, en 191, épargne Sestos qu'il assiège sur la prière de *Galli* qui lui parlent *jussu Matris deum* (Liv. XXXVII, 9). C'est un indice du respect qu'on témoignait dès lors à Rome à la *Magna Mater*.

surnom d'*Idaea* évoquait les montagnes où Enée avait préparé sa flotte sous sa protection et Pergame était dès lors le nom poétique de Troie ¹.

II. Dans le second transfert du culte grec que E. S. étudie, il me semble avoir apporté beaucoup moins de clarté. En confrontant les diverses traditions qui parlent de l'arrivée à Rome d'Asklépios qu'un oracle aurait fait chercher à Epidaure en 293, il a plus compliqué qu'élucidé la question. Ainsi, il n'y a vraiment pas lieu d'opposer à la tradition générale qui montre le dieu venant sous forme de serpent, une autre tradition qui aurait parlé d'une statue du dieu, parce que la *Periocha* de Tite Live emploie le terme *signum*; il n'y a qu'à lire le texte pour faire disparaître la contradiction apparente (*missi legati ut Aesculapi signum Romam ab Epidauro transferrente anguem, qui se in navem eorum contulerat, in quo numen esse constabat, deportaverunt*). De même, les indices allégués pour établir qu'il y aurait eu à Rome un temple d'Esculape antérieurement à 293 sont bien faibles. Ce qui paraît certain c'est qu'Esculape n'est pas venu directement d'Epidaure à Rome : puisqu'on a trouvé dans son temple de l'île tibérine des dédicaces archaïques avec la forme *Aiscolapio*, il faut qu'il soit venu d'une ville grecque où l'on écrivait encore son nom *Αἰσκληπιός*, forme qui, à Epidaure, avait disparu dès le v^e siècle devant *Ἀσκληπιός*. Je croirais volontiers que c'est de Tarente qu'Asklépios est venu à Rome, et cela pour les raisons suivantes : 1° Julien dit d'Esculape : *ἦλθεν εἰς Πέργαμον* (fin du iv^e siècle), *εἰς Ἰωνίαν, εἰς Τάραντα μετὰ ταῦθ', ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ρώμην*; 2° on trouve la forme *Aisclapi* sur une coupe du type dit à *pocolom* dont Ch. Picard a montré l'origine tarentine (*Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1910); 3° Varron (*De LL*, VII, 57) parle d'un tableau représentant des *ferentarii* — équivalent latin des apobates Tarentins — *in Aesculapi aede vetere*. La date de 293, époque de paix entre Rome et Tarente, peut être maintenue.

III. Dans cette dernière partie, E. S. a classé une quantité de matériaux réunis par lui pour cette histoire des translations des dieux ou des saints, des idoles ou des reliques.

Il les a groupés autour des sept traditions suivantes.

1. Dieux de Chypre transférés à Antioche sous Antiochos II (Libanius).

1) M. E. S. n'a pas encore connu l'intéressant travail de S. Aurigemma, *La protezione speciale della Gran Madre Idea per la nobiltà romana e le leggende dell' origine Trojane di Roma*, analysé *RHR*, 1910, II, 101. Je viens de reprendre la question à propos de *L'origine du Marsyas du Forum*, dans *Klio*, 1913.

2. Statue d'Isis à cornes de vache, transférée d'Alexandrie à Antioche à la suite d'un songe que la déesse envoie aux deux monarques, Séleukos II et Ptolémaïos III (Libanius I, 306-8; le fait eut lieu entre 248 et 246, à l'occasion d'un intermariage entre les deux dynasties).

3. A la suite d'un songe la sainte Maria Consolatrix et son frère l'évêque Anno transportent d'Istrie à Vérone les reliques des saints martyrs Firmus et Rusticus (viii^e siècle, AASS : août I, 82).

4. Pour délivrer son fils et son peuple de la lèpre un roi arien de Galice envoie chercher des reliques de saint Martin à Tours (Grégoire de Tours).

5. Saint Gummarus ordonne par songe le transfert de ses reliques de Emblehem à Lier (viii^e siècle, AASS : oct. V, 687).

6. De même, saint Reinholt indique qu'il veut être transporté de Cologne à Dortmund (en 811, d'après une version allemande des *Quatre fils Aymon*).

7. De même, une image de la Vierge se serait fait transporter en 1348 d'Anvers à Bruxelles.

On ne saisit pas très bien la raison de ce choix; il aurait été facile de trouver des légendes plus typiques et mieux différenciées. On peut faire la même remarque au sujet des thèmes entre lesquels E. S. croit pouvoir répartir cette matière légendaire.

1. Le transfert se fait en un bateau auquel la présence de l'objet sacré confère une navigation miraculeuse (notez, en particulier, pour l'arrivée de la *Magna Mater* à Ostie et à Rome, l'arrivée semblable de Saturne à Rome, celle de l'Hélios d'Atrepta à Pouzzoles, celle de Marica à Minturnes).

2. Par terre, le transfert se fait en un chariot que le corps saint dirige à sa volonté.

3. L'idole, parfois, se meut d'elle-même et se rend, sans aide humaine, à sa destination.

4. Quand on la transporte, c'est en général, par un arrêt qu'elle impose, qu'elle marque sa volonté de rester en l'endroit où son culte se poursuit depuis.

5. C'est en songe, ou par une voie mystérieuse, qu'elle manifeste sa volonté.

6. La divinité punit celui qui n'écoute pas sa volonté et elle ne cesse ses châtiments que lorsqu'il a obéi.

7. La divinité apparaît sous forme humaine là où elle désire avoir un culte.

8. Le pays des Hyperboréens a été conçu comme pays des dieux.

9. C'est un fléau commun, comme une peste ou une disette ou un désastre militaire, qui déterminent à rechercher quelles reliques divines il faut transporter dans le pays éprouvé pour assurer son salut.

Il est inutile de montrer les lacunes trop manifestes de cette série de recherches. Elles ont été déjà comblées en partie dans la même collection par l'ouvrage considérable de F. Pfister sur le culte des reliques dans l'antiquité et elles le seront, pour les épiphanies, dans un ouvrage annoncé par R. Herzog. Nous y reviendrons en en rendant compte.

A. REINACH.

J. A. MAC CULLOCH. — **The religion of the ancient Celts.**
ix-399 pages. In-8°, Edinbourg, Clark, 1911.

Collaborateur de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* pour tout ce qui touche à la religion celtique, le pasteur Mac Culloch était tout désigné pour donner sur cette religion l'ouvrage d'ensemble qui manque encore, en Angleterre comme en France. Malheureusement, s'il a l'avantage de bien connaître la littérature irlandaise ainsi que le folklore d'Angleterre et s'il a le mérite d'avoir essayé d'appliquer les théories de Frazer à toutes les manifestations de la vie religieuse des Celtes, sa connaissance des inscriptions et des monuments relatifs aux cultes gallo-romains est des plus insuffisantes. Il a négligé ainsi une des sources les plus précieuses qui s'offrent à nous pour contrôler, compléter ou comprendre les textes des auteurs, les poèmes irlandais, les survivances du folklore. Pour ne pas revenir sur cette critique, il suffira d'indiquer qu'il ignore l'ineestimable *Recueil des Bas-Reliefs de la Gaule* du commandant Espérandieu et l'*Histoire de la Gaule* de Jullian; la plupart des articles de Jullian et de S. Reinach ne paraissent pas lui avoir été familiers et, pour les monuments gallo-romains, il se réfère bien plus souvent à l'indigeste compilation de Courcelle-Seneuil qu'au bon précis de Renel. Sa documentation est, en général, très insuffisante, et, pour les cultes ou rites gaulois dont je me trouve avoir fait une étude approfondie — dieux au serpent, archer divin, Mère du Blé, déesse au chien, têtes coupées, — je dois constater que son ouvrage n'apporte presque rien.

Ces réserves indiquées, passons à une analyse qui cherchera à mettre en lumière ce que l'ouvrage apporte de neuf, moins comme faits que

comme théories, à l'étude de la religion celtique. Dans un premier chapitre sur la nation celtique, M. C. refuse de se rallier à la théorie de Rhys qui fait des Pictes et Goidels et, en général de ce qu'il a appelé les *Q.-Celts*, des pré-Celtes non Aryens ; après un deuxième chapitre, très insuffisant, sur les dieux des Gaulois tels qu'il sont connus par les textes classiques et les monuments, vient un groupe de cinq chapitres (IV-VIII), sur la mythologie irlandaise. Sans méconnaître l'effort fait par M. C. pour y apporter quelque clarté, il faut avouer qu'il ne semble pas être parvenu plus que ses devanciers à ordonner cette matière confuse ; d'ailleurs, il faudrait une série de monographies sur chaque dieu, chaque héros et chaque rite avant qu'on puisse en présenter un résumé systématique.

On peut donc passer à ce qui constitue en réalité une deuxième partie de l'ouvrage de M. C., la partie non plus mythologique ou théogonique, mais proprement religieuse. Elle s'ouvre avec le chap. IX où sont examinés les rapports des hommes et des dieux. L'auteur cherche à prouver que la théorie de Frazer sur l'*origine de la royauté* est aussi valable pour les Celtes : leurs chefs sont fils, descendants ou prêtres des dieux ; la vie de ces chefs est liée à la prospérité de la nation, parce qu'elle l'a été d'abord à la fertilité du sol et de ses produits ; il en est de même des reines : Boudicca est prêtresse comme Déjotaros est augure ; la « reine de Mai » serait un succédané de la reine en tant qu'incarnation de l'esprit de fécondité. Tout cela est vraisemblable, mais certaines des présomptions alléguées sont bien faibles. Sans doute, la légende irlandaise connaît des arbres sacrés pour tel clan, *bile*, arbres qu'il est sacrilège de couper, et on sait le rôle que, dans le roman breton, jouent les *arbres, rameaux ou fruits de vie*. Mais cela suffit-il à permettre de voir dans la cueillette du gui un rite analogue à celui du bois de Nemi : l'âme de l'arbre sacré qu'il faut en détacher, avant de sacrifier le roi à qui, par la suite, se serait substitué le taureau blanc ? La mise à mort de la prêtresse Namnète qui, dans la cérémonie annuelle, a laissé choir sa charge de paille (ou sa gerbe de blé) est moins à comparer avec le meurtre du prêtre de Nemi qu'avec l'exécution de la Vestale qui a laissé s'éteindre le feu sacré. Quant au *drunemeton*, le nom que porte le conseil annuel des chefs Galates, ce n'est pas « le lieu de réunion sacré des druides » qu'il y faut voir sans doute, mais « le bois sacré des chênes ». On pourrait multiplier ces objections.

Après un coup d'œil sur le culte des morts, — sous les trois formes des libations aux mânes du foyer, des sacrifices aux tombeaux des morts illustres et des fêtes collectives de fin d'année (Chap. X) ; après des

aperçus non moins rapides sur le culte des grandes forces de la nature (ch. XI) — soleil et lune, mer et lacs, vents et pluies — et sur celui des rivières, sources et fontaines (ch. XII) — avec le double caractère de l'eau jaillie du sein de la terre, à la fois fécondante et guérissante, — on arrive aux deux chapitres XIII-XIV consacrés à la phyto et à la zoolâtrie. Leur intérêt particulier vient de ce que M. C. a essayé de montrer que les divers indices qui en subsistent impliquent un véritable système totémiste.

Il aurait fallu, avant tout, donner un relevé complet des faits. Malheureusement, M. C. a négligé bien des monuments du culte représentant des arbres ou des animaux et il n'a nommé que quelques-unes des divinités ayant conservé le souvenir de leur origine animale, soit dans leur nom et leur aspect comme Tarvos Trigaranos, le taureau aux trois grues, Moccus le porc, Kernunnos le cerf, Artio l'ourse, Epona la jument, soit seulement dans les animaux qui les accompagnent, tels le chien ou le corbeau de Dispater, le coq ou la tortue de Mercure. Par contre, on ne le suivra point sans réserve lorsqu'il n'hésite pas à voir des vestiges de totémisme dans les noms de peuplades qui semblent dérivés d'animaux ou de plantes : *Eburones*, les gens de l'if, *Bibroci*, les gens du castor, *Vivisci* les gens du gui¹.

Comme tabous alimentaires, M. C. rappelle, bien entendu, la fameuse interdiction de tuer et de manger lièvres, poules et oies chez les Bretons de César; il en était de même pour les poissons chez les Pictes, les cygnes aux Hébrides. La vieille idée de la relation entre l'homme et son totem se voit dans les histoires des héros irlandais Cuchulainn et Diarmaid qui meurent pour avoir, le premier mangé du chien, le second tué un sanglier contrairement à des *tabous* qui paraissent provenir de ce qu'ils étaient, à l'origine, conçus eux-mêmes comme un chien et un sanglier. Des traces d'un sacrifice avec repas de communion subsistent encore en pays de Galles pour le lièvre, à l'île de Man pour le roitelet. C'est, enfin, par l'exogamie, dérivant du matriarchat bien établi pour les Pictes, que M. C. veut expliquer toutes les traditions transmises par les auteurs ou par les légendes touchant la promiscuité ou l'inceste, la communauté des femmes ou d'une femme (polyandrie) chez les Celtes des îles.

1) M. Jullian vient de revenir sur ce nom des Vivisques, *Rev. d. Études anciennes*, 1913. Est-ce sérieusement que M. J. écrit : « Les Vivisques, en Aquitaine, c'est comme le gui sur le chêne, une plante sur un sol étranger, les Cubes (*Bituriges Cubi* s'expliquerait par *cubare* !) en Berry ce sont les hommes solidement installés », (p. 48).

Après un aperçu rapide et fort insuffisant des idées cosmogoniques chez les Celtes (ch. XV), Mac Culloch passe à l'étude du culte et des rites qu'il a menée avec un soin particulier (ch. XVI-XXI). Il admet le sacrifice humain, sous des modalités qu'on peut classer ainsi : 1° exceptionnellement, pour détourner les grandes calamités (maladies ou guerres) en apaisant le dieu des morts ; 2° régulièrement *a*) à la moisson pour obtenir la fécondité du sol sous la forme du premier-né au même titre que tous les prémices et sous forme de substitut au démon de la végétation ; *b*) comme rite de fondation aux constructions ; *c*) pour apprendre, dans les entrailles de la victime, la volonté des dieux ; *d*) pour renouveler la force du peuple ou de la famille en tuant le roi ou le *pater familias* vieilli. Dans les sacrifices animaux, M. C. tend à ne voir que des substituts à des sacrifices humains ou des rites destinés à nourrir le dieu et, plus anciennement, à renouveler la communion avec le totem. Du rituel nous connaissons vaguement les cris et danses, invocations et saltations sacrées, plus précisément la forme de divination dont les Celtes paraissent avoir pratiqué six variétés : par les oiseaux (ornithomantie), par les entrailles (haruspicine), par les omoplates de mouton (scapulomantie), par les sorts (baguettes d'if¹ souvent inscrites), enfin en mangeant un aliment sacré (viande crue, glands, noix), ou en s'enveloppant dans la peau d'un animal sacrifié, ou encore en se couchant sur les tombes des héros, et en laissant la révélation divine venir par le rêve ou l'extase. Tous les *filid* ou druides semblent avoir connu ces rites divinatoires ; mais il paraît y avoir eu des prophétesses de profession, telles les prêtresses de Séna ou Velléda.

Les Celtes ont connu, sous le nom de *geis* (pl. *geasa*) des *tabous* à double portée : ils constituent une obligation ou à commettre ou à ne pas commettre un acte sous peine de catastrophes immédiates. On a vu les *tabous* auxquels étaient soumis Diarmaid et Cuchulainn ; il aurait fallu ajouter Conaire qui, fils d'oiseau, ne doit pas tuer d'oiseaux (*Rev. celtique*, XXII, p. 20 et 25) ; les rois irlandais devaient obéir à toute une série d'interdictions que M. C. étudie dans l'esprit de Frazer. Il passe ensuite aux trois grandes fêtes annuelles dont les paysans des Îles Britanniques conservent en tant de lieux tel ou tel élément de rituel primitif : *Samhain*, le 1^{er} novembre, *Beltane*, le 1^{er} mai, *Lugnasadh*

1) Je ne puis entrer ici dans la discussion de ces questions que j'ai reprises en partie dans mon mémoire sur *Les têtes coupées et les trophées en Gaule*, dans la *Revue Celtique*, 1913.

le 1^{er} août. Ces fêtes sont en rapport avec les saisons et, par suite, avec les grandes phases de la culture. A *Samhain* « Fin d'été », qui ferme l'année et le cycle agraire avec la rentrée des moissons, les rites que l'on constate sont : offrandes aux morts, extinction des feux, allumage d'un feu nouveau par un moyen rituel, saut à travers le feu où le dernier sauteur était sacrifié, sacrifice d'animaux dont les chairs servent à un banquet et les peaux et les têtes à des mascarades, licence sexuelle. En disciple de Frazer, M. C. veut trouver l'essence de ces rites dans le sacrifice d'une victime humaine en qui on incarne l'esprit du blé ; mais il me semble qu'il faut forcer les faits pour les faire tous rentrer dans ce système unique. Ne constituent-ils pas plutôt un ensemble de destructions suivies de renouveaux (feu éteint et feu rallumé, animaux tués et symboliquement ressuscités par la mascarade, morts apaisés et vies nouvelles créées), renouveaux éminemment propres à une fête de fin et de début d'année où il s'agit pour l'homme, en imitant la nature, de la forcer à l'imiter à son tour. Puisqu'il fait renaître tout ce qu'il a anéanti, la nature sera obligée d'en faire autant.

Quant à *Beltane* la date de cette fête (1^{er} mai) et son nom même « feu brillant » en dévoilent le caractère : c'est la fête du retour de la belle saison, où l'on évoque le soleil et où l'on cherche, par des roues embrasées, par des feux allumés sur toutes les hauteurs, à le faire sortir de sa léthargie hivernale. C'est pour inciter de même la végétation qu'on couronne les arbres ou les jeunes filles enguirlandées qui les ont remplacés, bien connues sous le nom « de reines de Mai » ; on paraît avoir jeté de l'eau de certaines sources sur l'arbre de Mai ; l'association fréquente d'un roi à la reine de Mai et toutes les danses qui animent la fête ont probablement aussi pour but de susciter, par la magie imitative, la fécondité agraire. Mais les traces de mise à mort de ce roi de Mai ou d'un animal incarnant l'esprit de la végétation, sur lesquelles M. C. insiste, me paraissent des plus sujettes à caution.

Ce sacrifice n'est établi que pour la fête de la canicule. A ce *Lugnasadh* du 1^{er} août — que la fête d'Auguste paraît avoir remplacé en Grande Bretagne à l'instar de ce qui se serait fait d'abord à *Lugdunum* — on ne devait plus exciter la force solaire ; il s'agissait, je crois, de la propitier pour qu'elle ne brûle pas les récoltes. On devait, en même temps, offrir à la terre une compensation pour la récolte qu'on allait arracher de son sein. Tel serait, je crois, le caractère des sacrifices — animaux ou humains — dont on retrouve des traces à cette fête ; si ces victimes incarnent l'esprit de la végétation, ce serait seulement dans la mesure où des

primitifs pourraient croire qu'au moment de *tuer* le blé il est prudent de tuer « le maître du blé », pour qu'il ne puisse tirer vengeance de la destruction ou de l'appropriation méditées.

Après avoir passé en revue quelques autres traces de fêtes agraires — le rite de l'île des Namnètes, la *Berecynthia* d'Autun dont il admet qu'elle recouvre une *Brigantia* celtique — M. C. arrive à l'organisation du culte : bois sacrés et temples, autels et idoles, fétiches et symboles. L'aperçu qu'il en donne se ressent de son insuffisante connaissance des monuments ; mais le chapitre XX, consacré aux Druides, reste très important. C'est un vigoureux plaidoyer contre les théories récentes. M. C. ne connaît pas, d'ailleurs, les travaux de Pokorny¹ qui veulent que les Druides appartiennent à la couche pré-celtique : ils seraient les prêtres des Ligures qui, en interdisant les images, auraient causé le recul de l'art que le Néolithique marque par rapport aux grottes du Paléolithique ; l'aristocratie militaire des Gaulois les aurait tenus en suspicion, les obligeant à transporter leurs retraites au fond des îles Britanniques.

Pour Mac Culloch, les Druides sont bien des Celtes, surtout magiciens et sorciers, médecins et devins : toutes les théories philosophiques qu'on leur a prêtées ne leur ont été attribuées que par une fausse assimilation avec les Pythagoriciens, comme l'organisation en collèges monastiques à l'instar des lamasseries leur avait été assignée par la vieille idée de l'action du bouddhisme. C'est à la magie, fonction essentielle des druides — *dru* est traduit *magus* dans les Vies de Saints celtiques — qu'est consacré le chapitre XXI : faire la pluie et, en général, annoncer ou provoquer tous les phénomènes naturels, métamorphoser les hommes en animaux et *vice versa*, envoyer ou interpréter des rêves, rendre malade ou guérir par des incantations et des charmes, telles sont les principales manifestations de la magie celtique, apanage des druides et des femmes qui se sont perpétués dans les sorciers et sorcières du Moyen Age. A côté de cette sorcellerie de shamanes, les druides professaient-il des doctrines cosmogoniques ou eschatologiques qui puissent légitimer leur assimilation aux Pythagoriciens ? Ce seraient les croyances des Celtes sur la

1) Pour ceux qui ignoreraient cette théorie, j'en signale un bon exposé dû à notre collaborateur Van Gennep où sont déplorées avec raison « les confusions anciennes de termes commises par le chanoine Mac Culloch dans son travail sur les druides présenté au Congrès d'Oxford (1908) », *Religions, Mœurs et Légendes*, 2^e série, p. 103-14. Je pourrais sans peine multiplier les *addenda* bibliographiques à l'ouvrage de Mac Culloch.

mort et l'autre monde, croyances que Mac Culloch étudie dans ses trois derniers chapitre (XXII-XXIV). Je ne saurais les résumer ici et je n'y vois pas d'opinion originale à relever.

Au lieu de finir son ouvrage par des considérations, fatalement imprécises, sur les croyances des Celtes en la palingénésie et en l'immortalité dans un paradis de beauté — comment, d'ailleurs, concilier ces deux créances? — j'aurais souhaité que M. C. essayât de résumer ce que doivent à l'héritage religieux des Celtes non seulement nos croyances et coutumes populaires, mais même la liturgie et l'eschatologie du christianisme dans les anciens pays celtiques.

Sans doute, on trouvera dispersées en nombre dans son livre les traces de cette influence. Ainsi, on verra que la Toussaint et le Jour des morts ont pris la place du « Samhain » et de sa veillée, l'année celtique commençant au 1^{er} novembre; et, lorsque la fête par laquelle on enterrait l'année passée et inaugurait l'année nouvelle fut transportée à la date chrétienne, une partie de sa sainteté passa à « Yule », le nom sous lequel la veillée de Noël est restée si populaire en pays anglo-celte. Le nom que lui avaient donné les Anglo-Saxons, Modranicht « Nuit de la Mère », était employé pour désigner Noël du temps de Bède et, si le moine pensait à la Mère de Dieu, le peuple songeait plutôt aux antiques *Matres*. De même, la fête du 1^{er} février s'est maintenue sous le nom de sainte Brigitte, celle du solstice d'été sous celui de saint Jean. Parfois le rite ancien ne s'est pas laissé recouvrir par le rite nouveau tout en le pénétrant; mais il s'est maintenu à côté dans tel ou tel détail: à la nouvelle lune, en Irlande, on ajoute au *Pater* la prière, adressée évidemment à l'astre des nuits, « Laisse-nous sains et saufs comme tu nous a trouvés »; aux Hébrides, des traces du baptême druidique se sont maintenues dans un rite auquel on procède avant le baptême officiel. Il suffit de rappeler — tant les preuves surabondent — que le culte celtique des sources et des arbres se poursuit partout, par le trucheman des chapelles qui s'élèvent au bord des eaux courantes, des madones héritières des *matres* attachées aux rois de la forêt.

Sans s'étendre sur le domaine infini du folk-lore¹, on aurait été heureux qu'un historien anglais de la religion celtique retraçât l'histoire de l'adaptation du christianisme au celtisme britannique². Si saint Patrick

1) Malgré son titre, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins* de P. Sébillot n'est pas une étude propre au folk-lore celtique; pas davantage les *Survivals in Belief among the Celts*, de G. Henderson (Glasgow, 1911).

2) Signalons que E. Windisch, *Das Keltische Brittannien bis zu Kaiser*

et ses disciples ont réussi, c'est en partie qu'ils ont été pris en Irlande pour des *sida*, dieux ou esprits, et, en tout cas, pour des druides chrétiens. Bien que saint Patrick eût prêché contre le sacrifice du premier-né, saint Columba passait pour s'être conformé, dans la construction d'Iona, au sacrifice de fondation. Ces druides d'un nouveau dieu combattent nécessairement leurs devanciers par leurs propres armes : les miracles pour lesquels ils implorent le Seigneur sont, en soi, identiques à ceux dont ils accusent la magie diabolique de leurs adversaires.

S'il est des régions où le christianisme n'a fait que recouvrir les traditions nationales, n'éliminant ou ne transformant que dans la mesure indispensable, ce sont bien les pays celtiques, les deux pays des Bretons et les deux pays des Scots. Aussi y aurait-il beaucoup à tirer de l'étude des formes premières qu'y revêtit le christianisme pour la connaissance de la religion celtique. Ce n'est pas, bien entendu, une étude — qui serait fatalement aussi peu orthodoxe — qu'on trouvera dans le volume que Dom Louis Gougaud vient de donner sur *Les Chrétientés celtiques* (1912) dans la *Bibliothèque de l'histoire ecclésiastique*. Mais, informé avec l'abondance et rédigé avec la clarté qu'on doit attendre d'un des plus éminents collaborateurs de Dom Cabrol, il pourra, grâce surtout à sa riche bibliographie, servir de guide à qui chercherait à voir ce que le christianisme des pays celtiques permettrait d'ajouter à une histoire de ce que fut chez eux le paganisme. Même à travers l'exposé du savant Bénédictin — qui est allé jusqu'à ne pas rappeler que la popularité de sainte Brigitte en Grande Bretagne est due à la *Dea Brigantia*, et qui repousse la théorie de Bertrand et de d'Arbois sur les monastères irlandais successeurs des collèges druidiques —, on sent partout la survivance de traditions celtiques. Ici, c'est Columba qui convertit des rois d'Irlande et d'Écosse par les miracles dus à son « druide », Jésus, dans une lutte à coup de miracles avec leurs *magi*; là, c'est le désir de voir dieu face à face qui amène les filles du roi Loégaire à

Arthur (t. XXIX des *Abhandlungen* de l'Académie de Leipzig, 1912) vient de renouveler en partie l'histoire de cette période. Il n'a pas encore été utilisé par Dom Gougaud. Je ne veux pas insister sur les lacunes bibliographiques de Mac Culloch; trop souvent aussi, surtout pour les textes classiques, il donne l'impression de travailler de seconde main. Voici deux *lapses* à corriger pour une prochaine édition. P. 243, 2. Ce n'est pas dans le *Rhine*, mais dans le *Rhone* qu'ont été jetés les chevaux de Manlius, et, seule, la référence d'Orose s'applique à cet épisode. Dans le *Jullian* de la p. 193, 4, on ne reconnaît pas, d'abord, l'empereur Julien.

recevoir le voile des mains de Patrick ; le culte des saints si développé aux sources et dans les bois, ne s'est-il pas substitué au culte de leurs vieux génies, comme les grandes croix monolithes aux pierres levées ? Ne serait-ce pas en raison du culte celtique du soleil que la croix est, chez les Celtes, si souvent inscrite dans un cercle ? Toutes les particularités de liturgie — qui ont fait tenir l'église celtique pour hérétique à Rome, — la tendance à faire tomber la Pâques à l'équinoxe du printemps, les pénitences tarifées par une sorte de *wehrgeld*, la tonsure frontale qui laisse les cheveux longs au sommet de la tête, le baptême par triple immersion dans du lait, la cofraction du pain, le véritable culte rendu au bâton sacerdotal porté comme enseigne, — toutes ces hérésies ne doivent-elles pas leur existence aux coutumes nationales ? Encore à la fin du XI^e siècle une pieuse reine d'Écosse doit faire disparaître de la liturgie de la messe « certains rites barbares ». Espérons qu'ils ne seront pas négligés par le savant qui entreprendra, après M. Mac Culloch, de nous donner l'histoire, toujours à faire, de la religion celtique.

A. REINACH.

TORGNY SEGERSTEDT. — **Nordiska Vapengudar** (dans : *Skrifter tillägnade Pehr Eklund*). — Lund, 1911, p. 663-695.

Les travaux des savants scandinaves restent en grande partie perdus pour la science. Nous réparerons ici cet oubli dans la mesure du possible en signalant ceux qui viendront à notre connaissance. Nous analyserons aujourd'hui l'œuvre d'un auteur qui n'est pas un inconnu. On lui doit un livre sur les Asuras dans la religion védique (Paris, Leroux) et nous avons annoncé ici même son étude sur la Métempsychose. En outre il a publié des monographies remarquables sur le Dieu du Chêne à Dodone et sur les Monnaies dans le Culte des morts, monographies qui restent pour ainsi dire enterrées dans les Mémoires de l'Université de Lund. La monographie que nous allons analyser étudie l'hoplolâtrie en Scandinavie.

*
* *

Dans les légendes de l'Edda et dans la poésie des Scaldes, il y a nombre de récits développant le thème de l'épée miraculeuse. Quels que soient ceux qui les portent, ces armes opèrent sans jamais manquer

leur but. L'épée devient un être animé, elle a son nom propre. On rencontre la même conception chez les Celtes, où, dans la légende du grand combat des dieux, Ogme reçoit de Tethros, le roi des géants, une épée qui, une fois dégainée, se met à raconter les hauts-faits qu'elle a accomplis. Les auteurs classiques rapportent que des tribus germaniques juraient par l'épée qu'ils adoraient. Chez les Scythes aussi existait le culte de l'épée.

La conception de l'épée comme être animé fit symboliser dans l'épée le dieu de la guerre. Il en résulta une divinité de l'épée dont le culte conduisit à celui du dieu qui porte l'épée. Le dieu germanique Saxnôt, le porteur de l'épée, est mentionné à côté de Thor et d'Odin dont il semble être l'égal. On a voulu identifier Saxnôt avec Tyr ou Ziu. D'habitude on le considère comme une incarnation du ciel, comme une dérivation du dieu céleste indo-germanique. Mais bien que cette théorie soit généralement acceptée, elle ne se fonde que sur une interprétation étymologique. On a voulu faire de Tyr une incarnation du ciel, mais il n'y a aucune trace d'une telle conception ¹.

En général, on ne possède qu'une connaissance fragmentaire du caractère primitif de Tyr. On sait toutefois que la guerre était son champ d'action. Aussi les Romains traduisaient son nom par Mars et les Islandais traduisaient Mars par Tyr. Le jour qui, chez les Romains, reçut le nom de Mars, porta celui de Tyr chez presque tous les peuples germaniques, qui empruntèrent aux Romains les noms des jours de la semaine. Dans plusieurs mythes eddiques le caractère de Tyr comme dieu de la guerre est nettement affirmé. Il est le seul des dieux qui ait le courage de nourrir le loup, il sacrifie une main et permet ainsi aux dieux de lier le monstre. Ce fait pour un dieu de la guerre de perdre une main, n'est pas unique : le dieu celtique Nuadu a une aventure analogue.

Procopé rapporte que les habitants de Thulé adorent Ares (Tyr) et qu'ils lui sacrifient des hommes. Ceci n'implique pas que Tyr ait été le dieu le plus populaire ; peut-être sa qualité de dieu de la guerre limitait-elle son culte aux classes supérieures. Il y avait autrefois en

1) Si on veut soutenir le contraire pour des motifs étymologiques, il faut considérer cette période de l'histoire du dieu comme disparue sans aucune trace bien avant la période où débutent les sources de la mythologie scandinave, comme le fait Richard Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, p. 179.

Scandinavie des familles nobles, qui se croyaient apparentées au dieu Tyr. D'après Tacite la tribu germanique des Teuctères adorait Mars (Tyr), tandis que les Hermundurs et les Chattes, qui se livraient bataille, sacrifiaient les uns comme les autres à Mars (Tyr) et à Mercure.

Le culte de Tyr a laissé peu de traces en Suède. On a cru voir des allusions à Tyr dans quelques locutions populaires suédoises. Dans les noms de lieux il y a peu ou point de traces de ce dieu.

Tacite raconte que les Semnones se croyaient la plus ancienne tribu parmi les Suèves. A des époques déterminées les représentants de ces tribus faisaient un sacrifice humain dans une forêt sacrée, dont les Semnones se croyaient issus et où régnait le dieu suprême, « regnator omnium deus » qu'on a voulu identifier avec Tiuz ou Ziu, le dieu des Souabes, descendants des Semnones ¹. En Angleterre on a trouvé un autel édifié par des soldats frisons à « Mars Thingsus » ².

Le dieu Tyr, Tiuz ou Ziu était donc très répandu chez les Germains et son domaine était évidemment la guerre. Mais ces peuples adoraient-ils un dieu abstrait de la guerre ? On admettrait plutôt une base plus concrète à ce culte. On conçoit difficilement que la guerre formât pour ces peuples un phénomène séparé de la vie en général ; elle était plutôt mêlée à la vie quotidienne et on observait peu le contraste entre la guerre et la paix puisque la vie oscillait entre l'une et l'autre.

Certaines traces paraissent indiquer que Tyr était le dieu de la guerre en sa qualité originelle de Dieu de l'épée. L'arme forme un point de départ plus concret pour la constitution d'une idée, que la lutte proprement dite. Ainsi Tyr, qui porte l'épée, serait issu de la croyance en la puissance et la sainteté de l'arme, une croyance qu'on rencontre chez tous les peuples germaniques.

« Pour vaincre il faut savoir des runes de victoire, qu'on gravera dans la garde de l'épée, quelques-unes sur la lame et quelques-unes sur la pointe. En ce faisant il faut prononcer deux fois le nom de Tyr. » Ces paroles de l'Edda donnent de l'importance au fait que, dans la

1) La ville souabe d'Augsburg s'appelait anciennement Giesburc et les Souabes portent dans un ancien document le nom de Cyuuari, c'est-à-dire adorateurs de Ziu. K. Müllenhoff, *Deutsche Alterthumskunde*, IV, p. 460 ; Much, *der germanische Himmels-gott*, p. 192.

2) Golther, *Handbuch d. germ. Myth.*, p. 204.

poésie des Scaldes, on rencontre souvent le nom de Tyr dans des récits de batailles. Ces runes augmentent la puissance de l'épée et l'invocation de Tyr prouve que ce dieu était en partie assimilé à la puissance qu'avait l'épée d'assurer la victoire.

Une légende probablement d'origine gothique, raconte qu'Attila possédait l'épée sacrée du dieu de la guerre. La légende de Hervarar dans l'Edda, peut-être aussi d'origine gothique, contient une allusion semblable. Hlodr, enfant naturel du roi Heidrek et d'une princesse hune, revendique de son frère Angantyr sa part de l'héritage paternel. Le frère est disposé à consentir au partage ; seulement il refuse de céder l'épée Tyrfing qui ne pouvait appartenir à un bâtard. Cette épée devient la cause d'une grande guerre avec les Huns. Tout cela s'explique si nous admettons que l'épée Tyrfing était le symbole de la suprématie sur les Goths. On retrouve le nom de Heidrek dans la forme anglo-saxonne de Heathoric et dans le nom celtique de Catu-rix, « roi des batailles », une appellation du dieu de la guerre. On a cherché encore à mettre en rapport Heidrek avec Hethca, un des descendants de Saxnôt et avec la divinité scandinave Hodr, qui signifie également lutte. Tous ces noms expliquent que le roi Heidrek devait porter l'épée miraculeuse. Ceci donne encore un sens à un récit de Saxo-Grammaticus¹ où Hodr dérobe au satyre Miming la seule épée qui puisse blesser Balder. Hodr est lui-même un dieu de la guerre. Par l'hypothèse du caractère sacré de l'épée, on comprend l'épée gravée comme symbole saint sur un rocher de la côte suédoise et on interprète les danses d'épée que mentionne Tacite et qui étaient accompagnées, paraît-il, de sacrifices humains. Le rôle de ces danses chez les anciens Germains était si important, que des vestiges en ont survécu jusqu'à nos jours. Olaus Magnus² les décrit telle que la jeunesse les exécutait en son temps, description qui dans ses traits généraux coïncide avec le récit de Tacite. La conception de l'épée sacrée ou de l'épée comme emblème d'un dieu d'épée, nous édifie sur la nature de ces danses : On brandissait l'épée, non pas en guise de jeu mais dans une intention rituelle. La nudité des participants, mentionnée déjà par Tacite, confirme encore le caractère rituel de ces danses.

1) *Gesta Danorum*, éd. Holder, p. 113, 114.

2) *Historia de gentibus septentrionalibus*, XV, 6.



Plus ferme encore que le rapport entre Tyr et l'épée, est celui entre Odin et la lance. Il y a longtemps qu'on a remarqué la relation entre Odin et la guerre. D'après Adam de Brème (xi^e siècle), les Suédois sacrifiaient à Odin lorsque la guerre s'annonçait, tandis que Thor était invoqué quand la peste ou la famine menaçaient. Odin partageait d'après son bon plaisir la victoire et la défaite. Il passe pour l'inventeur d'un certain ordre de bataille. Tant dans l'Edda que chez les Scaldes et chez Saxo (xii^e siècle) on apprend que les fidèles d'Odin s'excitaient jusqu'à la fureur avant de se battre. On les compare à des ours, des loups et des taureaux.

Si Odin est le dieu des batailles, c'est moins parce qu'il conduit l'armée et qu'il incarne le génie stratégique que parce qu'il commande aux bruits de la guerre. Il préside à la bataille parce qu'il détermine qui succombera. Ceux qui tombent appartiennent à Odin, qui pour cette raison reçoit le nom de Dieu de Mort. Ainsi lui est appliquée l'épithète de Valfodr, père des cadavres qui couvrent le champ de bataille, et les Scaldes font de nombreuses allusions à cette épithète. La résidence d'Odin s'appelle pour le même motif Valholl, Walhalla, le séjour des guerriers tombés. L'Edda indique ainsi la différence entre Odin et Thor : « A Odin appartiennent les seigneurs tombés dans la guerre ; mais à Thor appartient la classe des esclaves ».

Lorsque les Scaldes parlent d'« augmenter le nombre d'hommes d'Odin », ils veulent dire : tuer des hommes et les envoyer ainsi au Walhalla. Pour conclure une alliance avec Odin, le guerrier lui promet tous ceux qu'il abattra. Une telle alliance fut conclue entre Odin et le roi Harald Hildetand. Odin rendit ce roi invulnérable en échange de la promesse de toutes les âmes « qu'il séparerait par son arme de leur corps ». Dans la bataille de Bravalla, le roi répète son vœu, quand il apprend que le roi Ring range son armée dans un ordre identique à celui que lui-même a appris d'Odin. Le dieu, présent sous la forme du conducteur de la voiture de Harald, ne se laisse pas émouvoir. De sa propre main il renverse le roi et le tue. Ce trait : le dieu ôtant finalement la vie à son allié, est important pour la conception d'Odin. Il ne se contente pas des hommes abattus dans la bataille, mais tôt ou tard il prendra aussi la vie de son protégé.

La conception d'Odin comme Valfodr, porte donc une empreinte bien primitive. Le dieu ne fixe pas l'issue de la lutte d'après des points

de vue moraux. La justice et l'injustice jouent à peine leur rôle et Loke avait raison lorsqu'il apostropha Odin d'un ton de mépris : « Jamais tu n'as pu partager avec justice la guerre entre les hommes. Souvent tu as accordé la victoire au lâche qui ne la méritait point ». Odin incarnait une puissance moralement neutre. Il appelait à lui les méchants autant que les bons, pourvus qu'il fussent tombés dans la bataille.

Tuer un homme dans la lutte est donc un rite de sacrifice. La cérémonie par laquelle on vouait les adversaires à la mort, avant le début des hostilités, porte un caractère visiblement religieux. On le faisait en jetant une lance dans la direction de l'ennemi et en s'écriant qu'on le vouait à Odin. Probablement ce rite est fondé sur un récit de bataille dans le *Voluspa*, commençant par : « Odin brandit sa lance et la jeta au milieu des ennemis ». En brandissant cette lance parmi les ennemis, ceux-ci sont voués à la mort. Il est vraisemblable que le rite, comme toutes les solennités précédant la bataille, prend racine dans une conception purement magique. Les chants méprisants à l'égard des adversaires n'avaient pas pour objet de provoquer les ennemis, mais d'amoindrir leurs forces. Comme chez tous les peuples primitifs, on attribuait à la parole le pouvoir d'accomplir l'acte énoncé : en brandissant la lance on n'avait pas seulement l'intention de figurer la mort souhaitée aux ennemis, mais de simuler déjà la réalité de cette mort. C'était l'introduction rituelle du sacrifice à Odin.

Si le dieu oubliait d'appeler à lui un de ses guerriers, celui-ci pouvait par le suicide aller au maître qu'il avait servi toute la vie. Snorri Sturlesson (xiii^e siècle) rapporte qu'Odin lui-même, à l'approche de la mort, « se fit marquer par la pointe d'une lance ». En se suicidant au moyen d'une lance, on se sacrifiait à Odin, ainsi qu'on lui avait sacrifié les ennemis abattus.

En sa qualité de seigneur du champ de bataille, Odin est entouré des animaux emblématiques, les corbeaux et les loups. La poésie des Scaldes démontre que le lien entre le dieu et le champ de bataille est formé par le cadavre. Le corbeau n'apparaît pas comme le messenger ailé du dieu omnisavant, mais comme l'animal qui dévore les cadavres. Des expressions comme « les corbeaux pouvaient apaiser leur faim » ou « les loups furent nourris » servent dans les descriptions de faits d'arme. Les guerriers sont dits : « Ceux qui nourrissent les corbeaux ». Les images rappelant le corbeau du dieu des batailles, sont fréquentes chez les Scaldes. Un des noms qu'Odin porte dans l'Edda est *Hrafnaguth*, le

dieu des corbeaux. On rencontre presque les mêmes expressions par rapport aux loups.

Odin devint le dieu du champ de bataille parce qu'il était déjà le dieu de la lance. Jamais il ne porte une autre arme que la lance Gungner avec laquelle il attaque Sigmond et Asmond. Cette lance, il la porte à Dag qui en frappe Helge. Il est surnommé d'ailleurs *Geirs drottin* et *Geir-tyr*, Seigneur de la Lance.

On possède une seule description véritable d'un sacrifice à Odin et la lance y figure. Le roi Vikar est retenu par les vents contraires, Odin ne veut pas accorder les vents favorables avant qu'un homme ne lui soit sacrifié. C'est le roi lui-même que le sort indique comme la victime désirée. La nuit, Starkader rencontre son protecteur Odin et reçoit ses instructions pour le sacrifice en même temps qu'une lance, à employer en cette occasion, mais qui pour tout autre a l'aspect d'une branche de saule. Le lendemain tous se réunissent pour délibérer et Starkader propose un simulacre de sacrifice que tous jugent inoffensif. A l'endroit où on se trouve, un sapin s'élève. Sous une de ses branches il y a une souche d'arbre. Starkader fixe un boyau de veau à la branche et invite le roi à monter sur le tronc : « Ton gibet est prêt et ne paraît pas bien dangereux. Viens, que j'ajuste le nœud coulant ! » Le roi monte sur le tronc, passe le cou par le boyau et Starkader lui jette la branche de saule en s'écriant : « Maintenant je te voue à Odin ! » Au même moment la branche de saule se convertit en lance qui perce le roi, la souche s'écroule, la branche de sapin se redresse et le boyau se raidit. Le sacrifice simulé se transforme en une réalité sanglante.

Le seul parallèle de ce récit, est une légende de l'Edda, où Odin raconte qu'il a été pendu pendant neuf nuits à un arbre agité par le vent et qu'il était « blessé par la lance et voué à Odin ». Bugge¹ rapproche ce texte de la crucifixion du Christ. Il est certain que ce rite sacrificatoire réunit deux formes différentes de sacrifice : la mort par la lance et celle par la pendaison, et il est peu probable que ces deux modes aient existé à l'origine dans un seul rite. La mort par la lance était la forme véritable du sacrifice au dieu de la lance, mais on connaissait aussi le sacrifice par pendaison. Un rite qui contient les deux manières de tuer doit son origine à une juxtaposition de deux rites indépendants l'un de l'autre. Le sacrifice par pendaison doit dater d'avant l'introduction du culte d'Odin. On mit en rapport l'ancien

1) *Studier over de Nordiska Gude-og Heltensagns oprindelse*, p. 315.

sacrifice et le culte nouveau, qui n'ignorait pas le sacrifice humain, et Odin reçut l'épithète de Hangetyr, dieu des pendus. La pendaison rituelle devait exister indépendamment de l'adoration d'Odin, car la pendaison n'est jamais expressément mise en rapport avec Odin ¹. Il est vrai qu'on rapporte à Odin le récit de Procope du sacrifice par la pendaison que les insulaires de Thule vouaient à « Ares ». Généralement le nom d'Ares ou de Mars chez les auteurs classiques est traduit par Tyr, mais ici on veut le traduire par Odin parce qu'on suppose que dans son culte seulement il est question de pendaison. Cependant Bugge a démontré que la pendaison est une forme archaïque du sacrifice chez les Germains, et comme Odin n'est point un dieu germanique archaïque la pendaison ne peut primitivement appartenir à son culte.

L'homme des runes de la tradition populaire nous ramène par une voie tout autre à l'importation du dieu dans le Nord et se rapporte à un trait du culte d'Odin très éloigné de son caractère de dieu de la lance. On considérait Odin comme l'inventeur des runes. Snorri Sturleson dit qu'Odin pouvait déplacer les ombres. Il se changeait en oiseau, en poisson ou en serpent et se transportait en un éclair en des endroits lointains. Il évoquait les morts et causait avec les pendus. Il pouvait ravir la force aux hommes ou leur en conférer. Pour tout cela il se servait de runes et de chants magiques. Dans ce récit Odin prend les allures d'un magicien, son portrait semble influencé par la religion chrétienne professée par Snorri, quoique la connaissance des runes soit vraiment un élément essentiel dans la conception d'Odin.

Les runes n'étaient pas seulement des caractères d'écriture, mais encore des agents mystérieux de puissance. En gravant des runes on pouvait prendre la vie ou la donner. L'Edda énumère des runes de victoire, des runes pour désirer la femme du prochain, des runes d'accouchement, des runes contre les brisants, des runes contre les maladies et contre les maléfices. Toutes étaient inventées par Odin. Peut-être l'origine étrangère du culte d'Odin est-elle en rapport avec l'adresse magique du dieu. En général tout peuple considère les fidèles d'un culte étranger comme versés en magie. Les rites étrangers deviennent des manipulations mystérieuses et si les pratiquants de la religion étrangère obtiennent le dessus, la pensée primitive incline à attribuer cette victoire à des rites incompréhensibles. Mais en dehors

1) Chadwick, *The cult of Othin*, p. 16-19. Cet auteur rapporte la pendaison au culte d'Odin, bien qu'il admette l'absence de preuves pour cette théorie.

de la magie, les runes représentent aussi un grand progrès de la culture ; celui qui les connaît ouvre la voie à la littérature proprement dite et Odin devient le père des Scaldes.

On pourrait soutenir qu'on attribua à Odin la résurrection des morts en sa qualité de dieu de la mort par la lance. Mais il est impossible d'établir un rapport entre la connaissance des runes et la lance. Bernhard Salin a établi que le culte d'Odin et la connaissance des runes ont été introduits en Scandinavie par le même courant de culture, qui à partir du milieu du second siècle de notre ère, pendant environ deux siècles, remonta des rives de la Mer Noire vers le Nord et qui fut suivi de grandes migrations¹. Les immigrants faisaient la guerre aux aborigènes, comme l'attestent des découvertes faites au Danemark, et on peut supposer que ces immigrants adoraient le dieu portant la lance que nous connaissons sous le nom d'Odin.

Arnobe, qui cite Varron, compare le culte de l'épée chez les Scythes au culte de la lance chez les Romains. Dans sa description du temple d'Upsal, Adam de Brème raconte que les Norvégiens représentaient Odin comme les Romains s'imaginent Mars. Cette comparaison a sa valeur. On sait la place qu'occupe la lance dans le culte de Mars et dans la liturgie des Saliens. Les danses armées de ces derniers, le jet de la lance en territoire ennemi sont des coutumes romaines autant que germaniques et la ressemblance entre Mars et Odin est plus grande encore qu'Adam de Brème ne se l'imagina. Mais on ne peut pas en déduire un lien historique entre les deux divinités. On en peut conclure simplement que l'évolution de mœurs était identique dans le Latium et dans les pays scandinaves.

Le caractère sacré de l'épée et de la lance ne constitue pas un phénomène à part dans l'histoire des religions. On peut indiquer en différents endroits un même processus qui transforme un culte d'armes en un culte de dieux qui portent les armes et qui règnent sur les armes².

B. P. VAN DER VOO.

1) Bernhard Salin, *Heimkringlas tradition om Asarnes invandring* (Studier tillägnade Oscar Montelius, p. 133 et suiv.).

2) Pour les citations des légendes de l'Edda et des Scaldes nous renvoyons à l'essai suédois que nous analysons ici.

GEORG SCHUHMANN. — **Die Berner Jetzertragoedie im Lichte der neuern Forschung und Kritik.** — Freiburg im Breisgan, Herder, 1912, xi, 152 p. 8° 1.

On connaît la tragédie des quatre Dominicains de Berne condamnés par un tribunal ecclésiastique, et brûlés vifs en mai 1509 à la Schwellenmatt, comme simulateurs et hérétiques. Nous avons examiné, ici même, il y a quelque temps déjà ², la question plus à fond, d'après les actes du procès, publiés par M. Rodolphe Steck, professeur à la faculté de théologie protestante de Berne, et nous avons essayé de montrer jusqu'à quel point le mouvement de réaction entre ce jugement, regardé comme définitif, pendant près de quatre siècles, s'est accentué dans les vingt dernières années. La campagne de réhabilitation, commencée par M. l'abbé Paulus en 1897, appuyée dans une certaine mesure, par M. Rettig, a été continuée, avec persistance et talent par M. Steck (1902, 1904) et depuis, leur façon de voir a rallié des suffrages toujours plus nombreux. Il est un point surtout qui n'est plus, ce me semble, contesté par personne ; c'est que Jean Jetzer, le frère novice qui passa si longtemps pour la dupe et la victime des moines, fut le plus fourbe et le plus coupable de tous, et qu'il aurait mérité, infiniment plus que les autres, de monter sur le bûcher ³. Les dignitaires du cloître de Berne ont certainement d'abord été dupés par le jeune coquin qu'ils avaient accueilli, l'ex-tailleur de Zurzach ; ils ont pu croire, plus ou moins longtemps, à ses extases et à ses apparitions, encore qu'il employât des trucs assez vulgaires. Là-dessus, tout le monde est d'accord. Mais les uns veulent qu'ils aient été dupes jusqu'au bout et qu'ils aient péri, victimes de leur incroyable naïveté ; les autres estiment qu'après avoir été d'abord trompés,

1) Le travail de M. Schuhmann forme un des cahiers du tome IX des *Erläuterungen und Ergänzungen* que M. Ludwig Pastor publie comme appendices à l'*Histoire du peuple allemand* de Mgr Janssen.

2) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, année 1905.

3) M. S. insiste fort inutilement — puisque c'est chose entendue — sur ce que Jetzer n'a pas été un idiot, instrument *passif* des bons Pères comme on l'a cru pendant si longtemps ; personne, je pense, ne voit plus en lui autre chose qu'un fourbe raffiné ; mais cela ne prouve pas que les autres, quoique moins intelligents que lui, aient été honnêtes. — « *Waeren sie Betrüger, so waeren sie einfaeltige Betrüger !* » s'écrie l'auteur à la p. 139. Cela doit-il être un argument ?

les Dominicains bernois finirent par être les complices du trompeur initial. C'est — on se le rappelle peut-être — à cette dernière façon de voir que nous nous étions rallié dans notre article. Mais depuis, les chaleureuses apologies de M. Paulus et de M. Steck ont fait gagner du terrain et d'assez nombreux critiques se sont laissé convertir à leur interprétation des faits. Le travail de M. George Schuhmann reprend, à nouveaux frais, la démonstration de ses prédécesseurs, sans apporter d'ailleurs à la discussion beaucoup de faits vraiment nouveaux¹, mais il accentue notablement l'offensive contre tous ceux qui ne partagent pas la manière de voir actuellement préférée. Les pauvres religieux ont été, selon lui, les innocentes victimes des machinations d'un fourbe, des idées préconçues de la Seigneurie de Berne, des préventions de leurs confrères franciscains (représentés en l'espèce par la prose et les vers de Thomas Murner)²; leurs aveux mensongers, arrachés par de cruelles tortures n'ont aucune valeur légale et leur réhabilitation s'impose désormais à tout esprit intelligent et honnête.

Tel est le but auquel tend l'argumentation de M. Schuhmann, argumentation très pressante, dictée par des convictions très évidemment sincères, et que, sur beaucoup de points, je n'ai pas la moindre hésitation à déclarer concluante, mais qui, sur d'autres, n'arrive pas à détruire mes doutes. Assurément la bêtise humaine n'a guère de limites et l'on peut vanter la « sincérité » des relations monacales (*treuherzige Offenbarungsberichte*) et la « simplicité de cœur » (*Herzenseinfalt*) de ceux qui les ont rédigées. J'admettrais donc, pour faire plaisir à M. S., que les dominicains de Berne ont cru, dans tous leurs détails, aux apparitions miraculeuses de la sainte Vierge, de sainte Catherine, etc.; qu'ils ont cru aux stigmates de Jetzer, à l'hostie rougie de sang, aux larmes de Marie pleurant sur l'autel; je veux bien qu'ils aient même cru, vraiment cru — malgré l'indicible stupidité que cela présuppose — voir voler leur garçon tailleur à travers l'église, porté par des anges, semant sur sa route ses sandales et les chiffons dont il enveloppait ses stigmates³. Mais plus tard, lorsqu'ils l'eurent pris sur le fait, déguisé

1) On trouvera pourtant quelques indications très utiles sur la bibliographie du sujet et spécialement sur les opuscules de Thomas Murner.

2) Pour M. S. tous ceux qui ne sont pas de son avis, sont « *im hoechsten Grade befangen* ». Qu'il me permette de lui dire qu'il me semble tout aussi décidé d'avance et lié par des convictions préconçues, que ceux qu'il combat.

3) M. S., avoue (p. 122) que le prieur avait délégué le sous-prieur pour

en Madone, lorsqu'ils eurent imposé, pour cette tromperie, une pénitence, peu lourde d'ailleurs, lorsqu'ils eurent eux-mêmes brûlé sa perruque blonde et ses voiles, pour cacher sa fraude, il ne sont pas allés, comme ils l'auraient fait, s'ils n'avaient été *que dupes*, dénoncer le misérable qui s'était joué des choses saintes, aux autorités compétentes. Ils ont continué, pour leur propre compte, la comédie cynique ; ils ont répété placidement aux fidèles de Berne ces fausses légendes¹ ; ils en ont envoyé le dossier à Rome, afin de l'y faire contresigner, si possible, par la curie elle-même. Un de leurs propres confrères, le P. Paul, prêchait (après que Jetzer eût été démasqué) aux paysans du Simmenthal les miracles accomplis à Berne et racontait à ses auditeurs — il n'était pourtant pas étendu sur le chevalet de la torture celui-là ! — que l'Ordre avait demandé au Saint-Père d'excommunier tous ceux qui s'aviseraient de les nier. Il faut être singulièrement aveuglé par des opinions préconçues, pour voir dans ce détail, comme M. S., une preuve nouvelle de leur « innocence naïve » et non de leur audace coupable.

Toute la démonstration, entamée p. 64 et suivantes, pour prouver qu'un garçon tailleur de 23 ans a pu parfaitement tromper, non pendant quelques jours, mais *pendant une année entière*, tant de personnages, dignitaires de l'Église et dignitaires de l'État, toutes les explications, en partie très plausibles², sur la manière dont opérait ce drôle, ne peuvent détourner l'objection capitale, à laquelle M. S. se garde bien de répondre : Pourquoi, après la scène du jubé, qui devait détromper les plus bornés, les plus confiants des moines, *pourvu qu'ils fussent honnêtes*, n'ont-ils pas dénoncé le fourbe aux fidèles, à l'autorité publique ? Pourquoi, au lieu de l'envoyer au châtiment mérité, ne lui ont-

exhiber aux visiteurs qui accouraient de toutes parts (évêques, prélats, seigneurs, clercs et laïques) les prétendues stigmates de Jetzer.

1) J'avais écrit déjà dans la *Revue*, p. 258 : « Quelque naïfs qu'on les veuille faire, ils n'ont pu croire cela ». M. S. me répond (p. 148) : « Mais pourquoi donc pas ? Au début presque tout Berne y croyait, et avant tout les quatre chefs de la cité ». Sans doute, mais *au début* seulement : peu après le chanoine Loebli déclarait que c'étaient là « *confictas truffas* » et Berne n'avait pas encore eu, à ce moment, l'avantage inestimable de la *révélation* de Jetzer, travesti en Madone, et surpris au jubé de leur église.

2) M. S. cite à ce propos « la farce du capitaine de Koopenick » infiniment plus habile et plus osée. Osée, peut-être, mais d'un succès bien éphémère et qui s'appuyait d'ailleurs sur les bayonnettes très réelles d'une escouade de soldats naïfs, sans aucun chef intelligent pour les mettre en garde contre le faux capitaine.

ils imposé qu'une pénitence dérisoire ? Pourquoi l'ont-ils bénévolement gardé dans l'enceinte de leur couvent ? En bonne logique, je ne vois d'autre réponse à ces questions que celle-ci. *Ils avaient peur d'être, en ce cas, dénoncés par leur complice.* Et c'est ce qui est arrivé en définitive. Seulement au lieu que de nos jours, on aurait renvoyé ces rusés compères en une même prison, la justice partielle du temps a brûlé les moines et laissé se sauver le frère lai, l'initiateur de la fraude et du scandale¹.

M. S. trahit un peu trop souvent ses préoccupations extrascientifiques, à mesure que l'ardeur de son plaidoyer l'emporte. Il y a p. 80-81, une longue note haineuse sur le procès de Vincent Ferrer — autre procès dont la révision est au moins aussi nécessaire que celle des « quatre Jacopins de Berne » — où le malheureux fusillé sous les murs de Monjuich, est stigmatisé comme ayant provoqué et dirigé le meurtre de 107 personnes, le sac de 17 églises et de 32 couvents ! Ailleurs, l'auteur déclare (p. 128) en un langage assez peu classique : « Le procès Jetzer, c'est le sempiternel *Williwauwau* pour inspirer de la méfiance contre l'Église catholique ». Il serait inutile sans doute de lui affirmer que, pour ma part, je ne songe point à inspirer de la méfiance contre qui que ce soit, contre quoi que ce soit, sinon contre les déductions précipitées d'une apologie trop complète. Je n'ai pas le moindre intérêt à ce que les quatre dominicains de Berne soient déclarés coupables et si mes capacités critiques — M. S. dirait sans doute, mon incapacité critique — me le permettaient, je voterais bien volontiers comme juré leur innocence, en compagnie de M. l'abbé Paulus, de M. Schuhmann et de mon excellent ami, M. Steck. Mais, après ce nouveau plaidoyer, comme après ceux d'antan, je ne puis qu'accorder aux moines accusés les circonstances atténuantes, en regrettant, comme je l'ai déjà dit, qu'on ait bien trop cruellement puni les complices, alors surtout que le principal coupable échappait au châtiment.

ROD. REUSS.

1) Je dois ajouter ici, un peu malgré moi, mais par devoir d'historien, que ces moines, dont l'auteur n'est pas loin de faire des saints, ne méritaient pas précisément tous d'être considérés comme tels. L'un d'eux tout au moins, l'économe, souffrait du « mal français » (p. 9). Je sais bien que M. S. traduit cela pudiquement (p. 133) par « une éruption tenace » (*hartnaeckiger Ausschlag*), mais nul n'ignore que les *Franzosen*, sont la « maladie vénérienne ».

Emil MENCKE-GLÜCKERT. — **Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomaeus Keckermann.** — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912, VII, 152 p. 8°. Prix : 5 fr. 65.

Ce travail n'est qu'un fragment d'un ouvrage plus étendu sur le développement de l'historiographie et de la méthodologie historique, depuis le quinzième siècle jusqu'à nos jours. L'auteur n'a pas voulu énumérer tous les historiens du siècle de la Réforme et de la Contre-réformation. Il a concentré, dit-il, son attention sur deux points : montrer l'influence considérable qu'exerça Philippe Mélanchton sur le développement des études historiques, principalement en Allemagne ; exposer ensuite les discussions théoriques, trop ignorées selon lui, qui se sont produites sur l'idée même et la nature de l'histoire, à la fin du seizième et au début du dix-septième siècle. On s'étonnera sans doute qu'il n'ait pas pris son sujet à une date un peu antérieure, en nous parlant tout d'abord des historiens humanistes de l'Italie au siècle précédent. C'est, en effet, par là qu'il aurait dû commencer son exposé, puisqu'aussi bien l'historiographie allemande et française a cherché ses modèles et les préceptes de son art dans les écrivains de la péninsule¹.

Les trois premiers chapitres du présent mémoire sont consacrés au renouveau de l'histoire en Allemagne sous l'influence des idées de la Réforme, et spécialement sous l'impulsion du professeur de Wittemberg. Il s'arrête plus particulièrement aux écrits de Sébastien Franck, de Voerd et à la *Chronique* de Jean Carion (1532), ainsi qu'à la part prépondérante que Mélanchton prit à la mise au point de ce dernier ouvrage². M. M. nous expose longuement les idées théoriques et critiques du créateur de « l'historiographie protestante, sur les devoirs et le but de l'historien (p. 1-63).

Le quatrième chapitre est consacré à Jean Sleidan, et à ses célèbres *Commentaires*, publiés en 1555, ainsi qu'à Flacius Illyricus, l'auteur de

1) M. M.-G. l'a si bien senti en lui-même qu'il annonce la publication prochaine d'un travail sur *l'historiographie italienne au xv^e siècle*. Il aurait dû commencer par là.

2) Un *appendice* spécial est en outre consacré à la vie et aux œuvres de Jean Carion, de Bietigheim, né en 1499, mort en 1537 à Magdebourg.

l'Histoire Ecclésiastique, plus connue sous le nom des *Centuries de Magdebourg*¹. Le cinquième chapitre nous entretient de quelques-uns des représentants les plus autorisés des tendances contreréformatrices ; l'auteur y caractérise l'activité scientifique d'Onuphrius Panvinus, le bibliothécaire du Vatican (1529-1561) et du cardinal Baronius, le compilateur des *Annales Ecclésiastiques* (1538-1607). Dans le sixième chapitre, M. M. analyse longuement les idées de Jean Bodin, résumées dans son *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566)². Dans le septième et dernier chapitre enfin, nous faisons connaissance avec quelques savants allemands infiniment moins connus, dont les noms et les ouvrages sont oubliés aujourd'hui, même des professionnels, mais qui, selon M. M. ont eu l'honneur de fixer la méthode historique pour leurs compatriotes, tant contemporains que futurs. Il nous entretient donc successivement de R. Reineccius et de son *Methodus legendi cognoscendique historiam* (1583) ; de J. J. Beurer, auteur de la *Synopsis historiarum et methodus nova* (1594) ; il attache une importance particulière à l'œuvre posthume de Barthélemy Keckermann, de Danzig († 1609), *De natura et proprietatibus historiae commentarius*, mis au jour en 1610. Peut-être exagère-t-il légèrement l'importance scientifique de ces derniers écrits ; mais le travail consciencieux du savant de Leipzig se lit avec intérêt et mérite qu'on le signale à tous ceux qui s'occupent de la méthode de ces sciences historiques.

R.

Gunther SCHULEMANN. — *Die Geschichte der Dalailamas. Religions-wissenschaftliche Bibliothek*, III). — Heidelberg, C. Winter, 1911.

Les historiens, assure M. Schulemann, se sont jusqu'à présent fort peu intéressés à l'Inde, à la Chine, à l'Asie centrale. Ces régions, croyait-on, ont été le théâtre d'une stérile succession de dynasties et de combats meurtriers. Voulant détruire ce préjugé, M. S. a raconté l'histoire des Dalailamas ; il y a vu l'occasion d'exposer les destinées du

1) On constate, non sans étonnement, que l'auteur ne donne pas même, dans ce chapitre, la date de la publication des œuvres de Flacius.

2) Même observation pour le *Methodus* de Bodin.

lamaïsme en général et de son action sur le Tibet et sur les pays voisins.

Pour remplir ce programme, il a fait la biographie détaillée des 12 Dalailamas, et groupé autour de ces grands personnages une foule considérable de notices dont l'importance est fort inégale. Un récit clair, des citations intéressantes, une grande abondance de renseignements bibliographiques, un index suffisamment complet ; en somme, un livre utile. Il eût été plus utile encore, si l'auteur l'avait enrichi de cartes, et s'il avait donné, sur ses sources et sur leur valeur, des indications moins maigres que celles qu'on trouve dans sa préface. On regrettera aussi que l'auteur n'ait pas parlé avec plus de précision des rapports qu'entretiennent entre elles les diverses sectes du bouddhisme tibétain. Tel qu'il est pourtant, ce livre laissera ses lecteurs sous la très vive impression de ce que fut l'histoire de l'Asie centrale et des contrées adjacentes depuis l'époque de Tsong-kha-pa : une circulation que gênent à peine les hautes chaînes de montagnes et les grands déserts de sables ; et, malgré ces constants échanges, une surprenante immobilité sociale, politique, religieuse.

Le livre de M. Schulemann fait partie de la « Bibliothèque de la science des religions ». Cette étiquette imposait à l'auteur le devoir de s'occuper avec quelque détail des caractères particuliers que le bouddhisme présente au Tibet. L'organisation du lamaïsme, quelques nouveautés doctrinales, la littérature religieuse, les édifices sacrés font en effet l'objet de courtes digressions introduites çà et là dans le récit. Mais il s'en faut que ces aperçus rendent inutiles les travaux des Koeppen, des Schlagintweit, des Waddell. Notons, en passant, que notre auteur reprend à son compte l'explication plutôt ingénue que Koeppen donnait du dogme de l'incarnation : pour exalter le Dalailama, on disait de lui qu'il était un nouvel Avalokiteçvara ; on fut bientôt dupe de cette façon de parler ; de la figure un mythe est né, qui s'est ensuite cristallisé en doctrine. Quant aux ressemblances qu'on a signalées entre le catholicisme et le bouddhisme tibétain, elles donnent lieu à une discussion qui n'est point non plus très approfondie. Contentons-nous de dire que, d'après M. S., on n'a pas le droit de les exploiter contre l'Église de Rome. Elles prouveraient, au contraire, combien celle-ci a su répondre aux besoins du cœur humain, puisque la vie religieuse s'est exprimée par des formes tout à fait semblables chez des hommes laissés à eux-mêmes. Les savants de l'école à laquelle se rattache M. S., disaient jusqu'ici, avec Tertullien, que l'âme humaine

est naturellement chrétienne. Affirmer qu'elle est naturellement catholique, c'est sans doute à leurs yeux une variante insignifiante de la même formule.

Les biographies des Dalailamas sont précédées d'un long exposé de l'histoire du bouddhisme dans l'Inde. L'auteur remonte même dans le passé jusqu'à l'arrivée des Aryens dans la vallée de l'Indus. On se serait volontiers passé de ce chapitre. M. S. s'y meut, en effet, sur un terrain qui lui semble peu familier. C'est du moins l'impression que donnent les nombreuses graphies fautives, comme Çaptaparna, Mahâ-sanghika, Sâkha (au lieu de Çaka, p. 11 et 12), Tathâta (au lieu de Tathatâ, p. 15 et 16), Sophragaṣena (au lieu de Sophagasenos) etc., etc., et aussi bien des affirmations aventureuses ou même erronées. Comment sait-il, par exemple, que le bouddhisme fut la religion populaire dominante dans l'Inde jusqu'au iv^e siècle ? Il n'est pas vrai que le Bouddha ait d'une manière absolue rejeté les dieux et la caste (p. 5), ni que beaucoup de divinités bouddhiques se manifestent en trois corps (p. 17). L'école des Sautrântika n'a pas été fondée par un nommé Sûtra.

Au moment où M. S. posait la plume, le Dalailama quittait le Tibet pour se mettre sous la protection du gouvernement anglais. Le récit s'arrête donc à cet événement sensationnel, et le lecteur reste en suspens, comme si c'était la fin d'un feuilleton qui vint brusquement interrompre un roman palpitant. On se demande ce qui va se passer. Le pouvoir temporel des papes tibétains sombrera-t-il dans la tourmente ? Leur autorité spirituelle sortira-t-elle de la crise, rajeunie et fortifiée ? Puisque, en définitive, le lamaïsme n'a pas gravement démerité, émettons le vœu que, dans une seconde édition, M. Schulemann n'ait pas de catastrophe à enregistrer.

P. OLTRAMARE.

SIVANATH SASTRI, M. A. — **History of the Brahmo Samaj**, vol. I et II. — Calcutta, R. Chatterji, 1911-2.

M. Sastri a été l'un des principaux auteurs du schisme de 1878. Il est aujourd'hui encore la personnalité la plus éminente de l'église séparée ; il en a été le zélé missionnaire ; il l'a présidée à deux reprises. A coup sûr, le Brâhma Samâj ne pouvait avoir d'historien mieux informé. Comme, d'ailleurs, M. Sastri est un fort noble caractère, le

rôle actif qu'il a joué ne l'a point empêché d'être en général équitable envers ses adversaires. Il pousse même l'impartialité jusqu'à reconnaître qu'à certains égards, la communauté rivale peut, mieux que la sienne, donner satisfaction aux besoins proprement religieux.

La manière dont M. Sastri a compris et exécuté sa tâche, est aussi bien propre à augmenter notre confiance. Aucun souci de littérature ; jamais la moindre velléité de dramatiser les faits. Une exposition simple et directe, s'étendant ou se concentrant suivant que les sources ont coulé plus ou moins abondantes. Pour les temps les plus rapprochés de nous, le livre n'est guère qu'une série de rapports présidentiels, avec les indications de statistique, les notices nécrologiques, les exhortations qui sont de style dans ce genre de production. Très rarement le ton des tracts. L'auteur fait honnêtement l'examen de conscience de la communauté à laquelle il appartient, et cherche à deviner ce que l'avenir lui réserve. Les documents importants sont reproduits *in extenso*. Un index détaillé facilite les recherches.

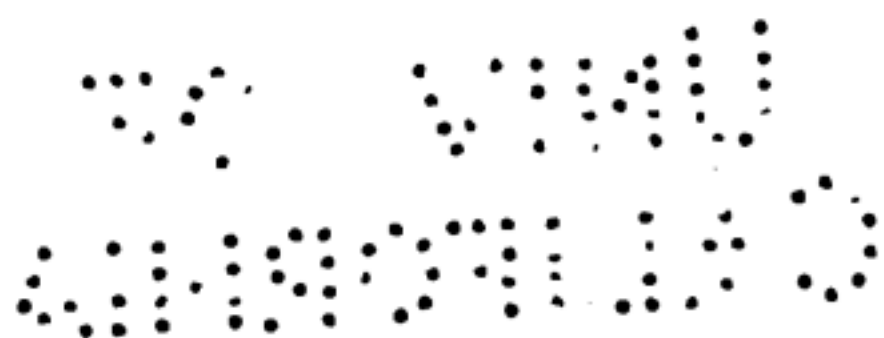
L'histoire du Brâhma Samâj est celle d'une société qui se donne pour but de développer parmi ses membres une vie spirituelle exempte de dogmatisme et de ritualisme, et une haute conception de la morale individuelle et sociale. L'Europe et les Etats-Unis ont vu se produire plus d'une tentative du même genre. Il est donc d'autant plus intéressant de recueillir le témoignage spontané et sincère que M. Sastri a déposé dans ces deux volumes.

Dès l'origine, le Brâhma Samâj s'est proposé de travailler à la réforme sociale de l'Inde. Il est resté fidèle à ce beau programme, à travers de nombreuses vicissitudes et en dépit de schismes douloureux. Il a contribué à l'interdiction du sacrifice des veuves, et combattu l'antique préjugé qui, privant tant de femmes jeunes encore de la possibilité de se remarier, les condamne à la plus lamentable existence. Il a fait participer les femmes à la vie commune, et créé, pour les filles, des écoles inférieures et supérieures. Il a développé la librairie et la presse à bon marché. Il a prêché la lutte contre la prostitution, la polygamie, les mariages d'enfants, l'alcoolisme. Il a multiplié les institutions de charité et de prévoyance. Comme tant de sectes détachées du vieux brahmanisme, il a aboli la caste dans son sein, et non pas seulement, comme quelques-unes de ses devancières, dans les choses de la religion, mais aussi dans les relations sociales. Bref, ses représentants actuels peuvent regarder avec satisfaction l'œuvre déjà accomplie, et, avec confiance, celle bien plus considérable encore qu'il leur reste à faire. Le

gouvernement anglais devrait prendre à cœur de seconder leurs efforts, car, recrutée en général dans les milieux intellectuels, l'église brahmaïste a toujours joint à la passion des réformes les sentiments du plus pur loyalisme.

Toutes les fractions de cette église ne se sont pas sans doute montrées également animées du désir de régénérer l'Inde socialement. Il y a eu des ardents et des timorés. Cependant les divergences dans ce domaine n'ont jamais été assez grandes pour causer de véritables schismes. Les querelles les plus graves de conséquences sont nées de questions proprement religieuses. Encore faut-il distinguer. Sur les dogmes essentiels, on est en général resté d'accord. Le Brâhma Samâj a constamment été fidèle au théisme ; il a toujours rejeté la doctrine de la métempsycose ; et, chose rare dans l'Inde, il s'est peu occupé de la mort et de ce qui la suit, se contentant à cet égard d'affirmer l'immortalité de l'âme. En somme, les divisions qui se sont produites ont eu pour causes de profonds dissentiments sur les normes de la croyance, l'organisation de l'église et les formes du culte.

En 1828, Ram Mohun Roy fonde sa doctrine sur l'autorité d'Écritures sacrées, Védas et Upanishads ; seuls des brahmanes peuvent présider au culte. Vers 1850, Debendra Nath Tagore fait faire un pas décisif à l'Église dans le sens de la religion naturelle : il renonce au dogme de l'infailibilité des Védas ; il pose le principe que la religion doit expliquer les Écritures, et que les Écritures n'ont pas à fixer la religion ; il n'admet d'autres sources de la connaissance religieuse que la nature et l'intuition. Sur bien des points, cependant, il demeure attaché à la tradition brahmanique. En 1865, un de ses lieutenants, Keshub Chunder Sen, qui n'est pas de naissance brahmanique, se sépare de Debendra pour fonder le Bhâratvarshiya Brâhma Samâj, « l'Église indienne de Dieu » ; il abolit tout privilège de caste ; il enseigne que Dieu s'est révélé dans l'histoire par l'intermédiaire des grands initiés, et qu'il continue à communiquer sa volonté à des êtres d'élection (doctrine de l'âdesh, = âdeça). Sans revendiquer pour lui-même l'honneur d'être l'interprète de la divinité, il se laisse adorer par les siens comme un guru, et finit par se considérer comme au-dessus de la loi qu'il a édictée. En 1878, une fraction importante abandonne Sen, et, sans se fondre avec l'Église « primitive » de Debendra, demeurée trop imprégnée de l'esprit traditionnel des Hindous, elle s'organise en une secte distincte, à constitution démocratique et à tendances franchement rationalistes : ni livre, ni homme ne doivent être regardés comme



infaillibles et comme faisant connaître seuls le chemin du salut. C'est le Sâdhârana-Brâhma-Samâj, « église universelle de Dieu », la seule des trois communautés qui soit aujourd'hui prospère.

Le culte est très simple, très intellectualiste dans l'Église de Ram Mohun Roy : des lectures et des chants ; ni prières, ni sacrifices, ni images. — Il prend des formes plus enthousiastes dans celle de Keshub Chunder Sen : prières, processions chantantes, danses sacrées, fêtes de plus en plus nombreuses ; des retraites, des pratiques ascétiques ; une dévotion qui rappelle les effusions de la *bhakti* vishnouïte ; une vie religieuse si intense qu'on distingue quatre catégories de fidèles, suivant qu'ils font leur salut par la connaissance, la dévotion, l'amour mystique, le service de Dieu et des hommes (*jñâna, bhakti, yoga, sevâ*). — Il tient une place très secondaire dans le Samâj Universel, qui n'a su maintenir ni la cure d'âmes, ni la pratique de la piété personnelle, ni la vie ecclésiastique proprement dite.

Malgré tant de belles personnalités religieuses qu'il a comptées dans son sein et les persévérants efforts qu'il a faits pour se répandre dans toutes les parties de l'Inde, le Brâhma Samâj n'a pas de prise sur l'ensemble de la population. Beaucoup d'officiers, fort peu de soldats. C'est tout au plus si aujourd'hui, après 85 ans d'existence, il compte 8 000 adhérents. D'où cela vient-il ? Evidemment de ce qu'il a été constamment ballotté entre le christianisme et l'hindouïsme, entre les tendances universalistes et les traditions nationalistes. Il emprunte à l'Islam d'abord, plus tard au christianisme, des idées et des formes culturelles. Le syncrétisme religieux qui a pris son expression la plus complète dans la « Nouvelle Dispensation » de K. Ch. Sen, a irrémédiablement rendu le Brâhma Samâj suspect aux foules hindoues. On ne peut que le regretter, car cette défiance a gêné son œuvre de rénovation sociale. Si le Sâdhârana-Brâhma-Samâj pouvait se dégager de toute forme religieuse particulière et se posait simplement en parti de réforme sociale, il rencontrerait peut-être plus de sympathies. Mais espérer que, dans l'Inde, les individus pourront de longtemps se grouper pour l'accomplissement d'une tâche commune, sans qu'aussitôt leur association prenne un caractère religieux, c'est sans doute se repaître de chimère.

M. Sastri annonce un troisième volume qui, outre deux chapitres sur les maîtres du Brâhma Samâj et sur les doctrines de l'Église, offrira aux lecteurs des scènes empruntées à la vie de la communauté. Souhaitons que l'auteur puisse bientôt tenir cette séduisante promesse.

Paul OLTRAMARE.

A. L. M. NICOLAS. — **Le chéikhisme**. Fasc. III : **la Doctrine** (Extrait de la *Revue du monde musulman*). — In-8, 69 pages. Paris, Leroux, 1911.

Le chéikhisme est la doctrine propagée en Perse, au début du dix-neuvième siècle, par le Chéikh Ahmed Ahsâ'i ; on s'accorde à y voir une préparation au développement considérable qu'a pris le Bâbisme dans ces mêmes régions. Ce mouvement des idées avait besoin d'être étudié de près : c'est une tâche à laquelle s'emploie M. A. L. M. Nicolas, consul de France à Tauris, et les lecteurs de la *Revue du monde musulman* ont suivi avec intérêt la série d'études qu'il y a fait successivement paraître. Le troisième fascicule de cette série est consacré à l'exposition et à l'étude des doctrines propagées par le rénovateur : on n'était pas encore entré, jusqu'ici, aussi profondément et avec autant de précision dans les arcanes de cette théologie spéciale. Il a fallu pour cela étudier la littérature particulière des Chéikhis, et nous devons savoir à M. N. le plus grand gré de la peine qu'il a bien voulu prendre.

Le Chéikh Ahmed Ahsâ'i a été excommunié, c'est-à-dire retranché de la communauté chi'ite orthodoxe, celle qui domine en Perse depuis les Çafawis, pour avoir soutenu quarante-trois propositions subversives. En examinant ces propositions, nous pouvons nous rendre compte de ce que pensait le Chéikh Ahmed sur les points de théologie sujets à controverse entre lui et les adeptes de la religion officielle de l'Iran moderne, qui se rattache à la doctrine chi'ite des *Ithnâ-'achariyya* ou « partisans des douze Imâms. » On sait ce que sont devenus les personnages historiques des douze Imâms dans le culte officiellement pratiqué et les croyances enseignées dans les États des Qadjars ; il sera éminemment curieux de se livrer à un travail de comparaison dont M. N. nous offre les éléments.

On accuse les Chéikhis d'affirmer que les Imâms sont la cause, ou plutôt les quatre causes (efficiente, matérielle, apparente et finale) de la création ; accusation grave, puisqu'ils seraient alors convaincus d'admettre le *tafwîz* ou délégation par Dieu de ses pouvoirs. L'imputation n'est point vaine ; les écrits du Chéikh Ahmed contiennent en effet des allégations de ce genre, mais il faut savoir les interpréter : les Imâms n'ont par eux-mêmes aucun pouvoir, ils ne sont que le lieu où se manifeste l'influence divine ; n'allez pas croire qu'ils soient

actifs par eux-mêmes et n'aient plus besoin de Dieu. Le Séyyid Kâzhim Rehtî a admis qu'au cas où l'Imâm éloignerait sa pensée de l'univers, le monde entier s'anéantirait. Pour les Chéïkhîs, les Imâms participent de la nature divine dont ils sont la manifestation extérieure, mais ils ne sauraient à aucun degré se substituer à elle. Ils sont les intermédiaires entre le Dieu inaccessible, ineffable et inintelligible et la pensée humaine ; ce sont des hypostases de la divinité. On peut comparer le rôle qui leur est attribué à celui que, chez les mystiques, joue l'homme parfait (*insân kâmil*) personnifié dans le saint (*walî*).

Les Chéïkhîs croient-ils que la science des imâms soit innée ou acquise ? Mais les Chi'ïtes eux-mêmes ne sont point d'accord. De nombreux docteurs considèrent la science des Imâms, en certains cas, comme quelque chose d'étrange, de surnaturel, mais ils n'ont en général pas cru qu'ils possédassent la science universelle : tandis que Medjlisî, dont on connaît l'influence considérable sur le chi'itisme persan, déclare explicitement qu'ils « connaissent le passé et l'avenir jusqu'au jour du jugement ». Les Chéïkhîs ne vont pas aussi loin ; ils concèdent que la science des Imâms est universelle dans le « monde des lumières », mais qu'elle est bornée ici-bas.

Nient-ils la résurrection du corps matériel ? Distinguons : l'homme possède deux corps, le corps matériel (*djasad onçourî*, le corps composé des quatre éléments) qui disparaît après la mort, chaque élément retournant à sa source, et le corps invisible (sorte de double) qui subsiste dans le tombeau, ressuscite à la fin des jours et pénètre dans le paradis ou dans l'enfer. Ainsi les Chéïkhîs admettent le principe de la résurrection, mais ils l'interprètent à leur façon. Le corps visible est donc composé de parties grossières et de parties subtiles ; les premières sont les quatre éléments, les secondes appartiennent à l'autre monde, et ce qui ressuscite, ce sont les parties subtiles. Celles-ci sont la vraie substance de l'homme ; les autres ne sont que des accidents.

Dieu possède deux sciences : l'une est l'essence même et n'a aucun lien avec les contingences, aucun contact avec les êtres ; l'autre est une science nouvelle, créée par lui, qui a pour objet la connaissance du monde connaissable. Les Imâms sont les trésors de cette science. On peut discuter à perte de vue sur les possibilités ; les chi'ïtes les croient à égale distance de l'être et du non-être (rapprochement à faire avec les Mo'tazélites), tandis que les Chéïkhîs admettent qu'elles ont été l'objet d'une création, antérieure à celle de l'existence : Dieu a d'abord

fait possibles les êtres, puis il leur a donné l'existence. Pour eux le monde des possibilités est sans limites ; à quoi l'on objecte que l'existence infinie est impossible pour ce qui a été créé fini ; c'est une nécessité de l'intellect. Entendons-nous ; les Chéikhis admettent l'infini des formes ; par exemple, vous prenez un morceau de cire et vous le façonnez de mille façons : quelle que soit la figure qu'on lui donne, le morceau de cire est toujours le même ; le nombre des formes qu'on lui applique est pourtant infini. On voit que cet infini est surtout un indéfini.

Tout ce qui a un commencement doit avoir une fin ; donc les délices du paradis et les peines de l'enfer ne sauraient être éternelles. Tout doux ! N'allons pas si vite. Les accidents n'existent pas sans les substances qui leur servent de support ; la longueur, la rondeur, la couleur, le goût, le froid, le chaud, l'humide, le sec, etc., n'existent qu'à la condition de s'appliquer à des corps ; de même les formes ; l'accident a besoin d'un lieu pour subsister. C'est ainsi qu'il faut comprendre le monde, rien n'y est matière vraie, substance authentique ; « ce ne sont qu'un certain nombre de forme accidentées sur la matière, et c'est cette matière qui est l'essence [lisez : substance] vraie, la matière vraie, le lieu, la place de tous ces accidents » (p. 54). Nous ne suivrons pas dans les détails l'argumentation qui, partant de ce principe, en arrive à déclarer que « la matière est une nouveauté en essence et une éternité dans le temps » ; il faut l'étudier dans le texte même.

Nous ne nous attarderons pas à ce byzantinisme théologique. Il montre tout au moins quelle a été l'activité intellectuelle de la Perse pendant le siècle dernier. On peut regretter que les Iraniens se soient laissé ainsi endormir par de vaines logomachies, au lieu de voir sainement ce qui se passait dans le monde autour d'eux, et de tâcher de suivre le mouvement des idées en dehors de leur cercle fort étroit ; leur gouvernement a bien fait quelques tentatives pour que l'instruction moderne pénétrât au moins les couches élevées de la population ; mais faute d'une organisation administrative régulière, ces essais sont restés infructueux. Actuellement, et malgré les dissensions intestines qui ont développé l'anarchie, la Perse, grâce à un certain nombre de bonnes volontés, fait plus pour s'assimiler le progrès que durant le long règne de Nâçir-oddin Châh.

CL. HUART.

SEYYÈD ALI MOHAMMED, dit le Bab. — **Le Béyan persan**, traduit du persan par A.-L.-M. Nicolas. T. I, xxxii-145 pages. — Paris, P. Geuthner, 1911.

Le réformateur de Chîrâz, le Séyyid 'Ali-Mohammed, connu sous l'appellation de Bab, est en passe d'être oublié de la généralité des Persans, et le mouvement dont il a été le promoteur n'excite plus en Europe le même intérêt qu'il y a cinquante ans. C'est que le béhâïsme, avec ses tendances universalistes, l'a à peu près complètement supplanté. Par bonheur, le Séyyid de Chîrâz a encore un petit nombre de fidèles, qui cultivent passionnément son souvenir et parmi eux il faut compter, et non des moindres, M. Nicolas, à qui nous devons déjà de très intéressantes recherches sur la vie du Bab et sur la doctrine qu'il a enseignée. Après le Béyân arabe, dont la traduction a paru en 1905, voici celle du *Béyân persan*, dont nous avons le premier volume sous les yeux ; il comprend le préface et deux premières *Unités* du livre, divisées chacune en dix-neuf *portes* ou chapitres.

Une introduction, rédigée par M. Nicolas, est destinée à nous expliquer certains points encore obscurs dans le système prêché par le réformateur. Notons tout d'abord que le béhâïsme repose sur cette croyance que le personnage énigmatique désigné par le Bab, en plusieurs endroits, par l'expression arabe *Man youzhhirouhou 'llâhou* « Celui que Dieu manifestera », est Behâoullah, de même que les Ezélis avaient voulu le trouver dans Çoubh-i-Ëzel, si longtemps relégué à Chypre ; pour les Bâbis purs, tout cela est faux, le Paraclet ne s'est pas encore manifesté, il ne le fera pas de longtemps encore¹. On a voulu prendre le Bab pour un précurseur : ses vrais adeptes se refusent à lui voir jouer ce rôle. Pour eux c'est le prophète par excellence, celui qui proclame la véritable doctrine. Il faut savoir un gré infini à M. Nicolas d'avoir pris la peine de mettre à la portée du public français — c'est-à-dire du public universel — les principaux ouvrages sortis de la plume d'un personnage aussi éminent : tout le monde n'est pas créateur de religions, ni même réformateur, et un type de ce genre attire toujours la curiosité.

Ali-Mohammed n'a pas prêché sous forme de paraboles, mais il a enveloppé sa pensée dans des formules volontairement obscures : c'est qu'il

1) Il ne le fera qu'au jour du jugement dernier (p. 65).

avait affaire à un peuple qui « était et est encore hélas ! plus fanatique que ne l'étaient les Juifs à l'époque de Jésus ». Il a dû « ne verser que goutte à goutte le philtre de ses vérités divines ». Il faut ajouter que le réformateur héritait de ses ancêtres une langue théologique et philosophique hérissée de termes techniques empruntés à l'arabe, correspondant assez bien aux expressions grecques dont ils sont la traduction, et qu'il est parfois malaisé de rendre en français. Il serait plus adéquat, pour les orientalistes, de trouver un terme qui leur est familier plutôt qu'un équivalent qui ne rend le texte que par à peu près : et pour celui qui n'est pas orientaliste, que peuvent bien signifier des expressions comme « l'intime de l'intime » et « l'intime de l'apparent » (p. xxi)? L'opposition entre les termes *intime* et *apparent* prouve que ce sont la traduction des deux mots *bâtin* et *zhâhir*; or le premier désigne le sens ésotérique et le second le sens exotérique; les mots français employés ne sont, comme on le voit, que des approximations.

Le prophète, étant le lieu où Dieu se manifeste, représente seul la divinité : seul il a le droit de commander; son autocratie ne saurait avoir de bornes. S'il vient à disparaître, ce sont ses œuvres qui devront « instruire et guider ses sectateurs »; il est interdit de commenter son livre, pour éviter les discussions entre les différents exégètes. Cette précaution a été, comme on le sait, parfaitement inutile.

Le Bab se sépare nettement des croyances chi'ites en refusant d'admettre la suprématie d'Ali et l'infailibilité des Imâms. Ceux-ci sont bien ce qu'il appelle les « Lettres de la vie », et les plus anciens d'entre eux ont pu recevoir en leur cœur le reflet du soleil de la vérité, mais comme les derniers ne sont venus au monde que cent ou deux cents ans après Mahomet, « ils ne peuvent plus être que les miroirs de miroirs » dans lesquels la lumière va en s'effaçant de plus en plus.

On trouvera, page xii, des remarques très justes sur le polythéisme ajouté par la Perse moderne aux doctrines théologiques des *Ithna-'achariyyé*. Les douze imams sont devenus autant de dieux, et il ne manque que des images taillées pour que des gens qui se disent musulmans retombent à l'étage des idolâtres. Dans un milieu aussi corrompu mentalement, le Séyyid de Chirâz ne pouvait blasphémer ouvertement les dieux officiels; à la première parole, il aurait été écharpé sur place. C'est pourquoi il s'est présenté comme la Porte (*bâb*) conduisant à la connaissance du descendant caché de Mohammed (le douzième imâm, el-Mehdî), puis comme ce descendant lui-même, et enfin comme le lieu de la manifestation de l'Être suprême.

L'eschatologie a peu de place dans le Báyân, et M. Nicolas a fort bien fait de résumer, dans quelques pages de l'introduction, ce que les autres ouvrages du Bab contiennent d'indications à ce sujet. Cela se réduit, d'ailleurs, à fort peu de chose. Ce qu'il y a dans le monde d'après la mort ne peut être connu que pour l'entremise de ce qui est en ce monde; cette formule est assez différente de la croyance musulmane, qui admet que la vie future peut être connue par le Qoran, parole créée de Dieu même, et par les *hadith* du prophète. Mais le Bab va plus loin : après avoir dit que personne autre que Dieu ne sait ce qui se passe après la mort, il ajoute : « Je ne vois dans ce paradis que Dieu seul », rejetant ainsi tous les accessoires de l'orthodoxie mahométane. La clef de ce paradis, c'est la foi dans « le Maître de la manifestation ».

La manière dont le Bab donne les preuves de sa mission (p. 36 et suivantes) est intéressante. « D'une personne dont la vie dépasse à peine vingt-quatre années, ignorante des sciences que tous acquièrent et qui, cependant, récite des versets de ce genre, sans réflexion et sans hésitation, qui, dans l'espace de cinq heures, écrit sans arrêt de la plume mille vers d'oraisons jaculatoires, Dieu a manifesté des commentaires et des traités scientifiques dans les hautes sphères de la connaissance et de l'Unité ; et tous les oulémas, tous les docteurs confessent leur impuissance à les comprendre. Il n'y pas de doute que tout ceci ne vienne de Dieu. » C'est l'argumentation même de Mahomet, répondant à ceux qui lui réclamaient des miracles comme preuve de sa mission, que le Qorân inimitable était le plus convaincant de tous les miracles.

On a reproché aux œuvres arabes du réformateur de pécher parfois contre la grammaire et la syntaxe ; aussi éprouve-t-il le besoin d'y répondre, mais assez piteusement (p. 45) : « Ce reproche est vain, car les règles (de grammaire) doivent être tirées des versets et non les versets construits d'après elles. » Ce serait parfait si Ali Mohammed était un Arabe ; il serait alors un auteur qui crée un style nouveau : mais en sa qualité de Persan, il lui est interdit de se livrer à cet exercice ; il est obligé de prendre la langue telle que l'ont forgée douze siècles de littérature, ou de passer pour un ignorant.

Qu'est-ce que c'est que le jour du jugement ? « C'est le jour de la manifestation de l'arbre de la vérité » (p. 68), à quelque époque et sous quelque nom que ce soit. Depuis la naissance de Jésus jusqu'à son ascension, ce fut le jugement dernier de Moïse ; celui de Jésus, c'est l'époque qui s'étend entre la mission de Mahomet et sa mort ; celui de Mahomet, c'est l'apparition du Báb. Nous voyons ainsi réapparaître

les cycles successifs qui font partie des croyances des *Horoûfis*. Notons en passant l'heure exacte où sa mission a été donnée au Bâb : dans la nuit du 5 djoumâda-oulâ 1260 de l'hégire (22 mai 1844, non le 12 comme l'on a imprimé) à deux heures onze minutes après le coucher du soleil.

Il y a, page 122, un passage qui est la condamnation formelle des prétentions des Béhâïs. « Si vous entendez dire qu'une manifestation s'est produite.... et cela au nombre de *Dieu* (c'est-à-dire en 1511), entrez-y tous. S'il (le personnage) ne s'est pas manifesté à cette époque, cela aura lieu après 2001 ». C'est fort clair. La seule chose que je ne comprenne pas, c'est comment le calcul numérique des lettres composant le nom de Dieu peut donner 1511; j'eusse aimé un mot d'explication.

Cl. HUART.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion (*Die Kultur der Gegenwart*, herausgg. von Paul Hinneberg, Teil I, Abt. III, 1) 2^e édit. remaniée. Un vol. in-8° de x et 287 pages. — Berlin et Leipzig, Teubner, 1913. Prix : 8 marks. — Le succès de ce manuel à l'usage du grand public et envisagé au point de vue civilisation moderne ne peut surprendre, puisque les diverses religions y sont traitées par des maîtres reconnus. M. Edvard Lehmann a certainement assumé la charge la plus malaisée en résumant en une trentaine de pages « les débuts de la religion et la religion des peuples primitifs ». L'exposé est clair et bien informé; la bibliographie est présentée avec un soin judicieux, ce qui n'est pas le cas pour tous les chapitres de l'ouvrage. Sur la question du totémisme, l'auteur garde une sage réserve qui, toutefois, ne l'empêche pas de repousser la dernière explication de M. Frazer (c'est jusqu'ici la troisième); il remarque que si cette institution n'avait aucune valeur religieuse, elle n'aurait pu durer. — M. A. Erman consacre huit pages à la religion égyptienne et l'on sait que le savant égyptologue ne se fait pas d'illusion sur le degré de certitude auquel on arrive encore aujourd'hui dans l'interprétation des textes religieux de la vallée du Nil. Les progrès faits dans le domaine assyro-babylonien sont autrement certains. M. Carl Bezold retrace dans leurs grandes lignes les conceptions babyloniennes et assyriennes dont le rayonnement a été si puissant sur tout l'Orient. — M. Hermann Oldenberg, qui ne met pas en doute que les Aryens sont partis de l'Europe, traite des cultes qu'ils ont pratiqués dans l'Inde ancienne et dans l'Iran. — M. I. Goldziher qui, le premier, s'est engagé dans la voie des études critiques sur l'Islam, trace un tableau très complet de cette religion jusque dans les sectes récentes. — Cette édition a réduit quelque peu la part attribuée au Lamaïsme. M. A. Grünwedel décrit d'une plume autorisée ce culte qui, par son organisation, a gagné à la civilisation les populations les plus barbares de l'Asie (Thibet et Mongolie). — Le travail critique sur la religion chinoise est à peine amorcé, aussi eût-on été reconnaissant à M. de Groot, qui s'est chargé d'exposer les religions pratiquées en Chine : Confucianisme, Taoïsme, Bouddhisme, d'y joindre une bibliographie méthodique. MM. K. Florenz (Shintoïsme) et Hans Haas (Bouddhisme) se partagent les cultes en faveur au Japon. — Le volume se termine par deux chapitres entièrement nouveaux. L'un de M. Franz Cumont, sur l'influence des religions orientales en Occident, supplée à l'absence d'indications suffisantes sur les cultes

syriens et phéniciens ; l'autre de M. A. Heusler sur l'ancienne religion germanique. Rappelons que la religion juive avec la chrétienne occupe un autre volume de la même collection.

R. D.

J. J. M. de GROOT. — **Religion in China.** — *Universism : A Key to the study of Taoism and Confucianism*, 1 vol. relié in-8° de 327 pages. New-York and London, Putnam's 1912. — Le savant professeur de Leyde à qui la science est déjà redevable de monographies aussi vivantes que « Feasts actually celebrated in Emouyi » et surtout de la véritable « Somme » que constitue le « Religious System of China » a réuni, dans cet ouvrage, une série de conférences faite devant plusieurs Universités américaines sous les auspices de l'« American Committee for Lectures on the History of Religions ».

Malgré cette origine, l'unité du livre est bien réelle : c'est une étude sur le développement de la religion en Chine. L'auteur a voulu présenter pour la première fois au public lettré une vue synthétique originale qu'il a dégagée de ses savantes études antérieures, à savoir que le « Taoïsme » ou « Religion de l'Ordre Universel » est le substratum de tout le système religieux chinois. Sous cet angle, le « Confucianisme » n'apparaît plus que comme un rameau divergent du tronc taoïste originel ; encore la divergence n'aurait-elle pas toujours existé et ne serait-elle due, peut-être, qu'à l'étroitesse de vues de commentateurs orthodoxes de l'époque des Han.

C'est, comme l'indique le sous-titre, une « clef » que nous offre M. de Groot pour l'étude du « Taoïsme » et du « Confucianisme » dans leurs rapports jusqu'ici peu éclaircis.

Il n'est pas douteux, — M. Ed. Chavannes l'a supérieurement montré dans sa monographie du « Dieu du Sol » — que la religion chinoise la plus ancienne est à base naturiste. M. de Groot va plus loin et fait judicieusement remarquer combien les ouvrages canoniques, même post-confucéens, insistent sur l'« Ordre Universel » générateur de « l'Ordre Humain » par ses deux principes « Yin » et « Yang » qui représentent le Ciel et la Terre.

Cette vue le conduit à des interprétations souvent osées, toujours ingénieuses de certains passages des classiques. Mais ce n'est pas le lieu d'exprimer ici les réserves dictées par la prudence sinologique. Si, par la hardiesse de ses vues, M. de Groot a dépassé la vérité, du moins a-t-il le mérite d'en donner une approximation nouvelle et cet intéressant ouvrage ne manquera pas d'être fécond par les controverses mêmes qu'il soulèvera.

C. BLANCHET.

D^r R. STÜBE. — **Das Zeitalter des Confucius**, n° 75 de la « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus der Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte ». Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1913. 8° de 54 p. M. 1,50. — M. Stübe dédie ce petit cahier aux lecteurs de ses opuscules

sur « Confucius » et « Lao-Tse » ; il cherche très légitimement à montrer au public profane que ces deux figures de premier rang ne peuvent être comprises que si on les replace dans leur milieu ; et qu'il y eut, pour ainsi dire, à l'arrière-plan bien d'autres esprits originaux grâce auxquels, à travers les siècles, s'effectua l'évolution de la pensée chinoise. On serait mal venu à alléguer contre l'auteur que son travail est fait de seconde main, surtout d'après Legge et Grube, puisque ce n'est pas aux sinologues qu'il s'adresse ; mais on a le droit de trouver étrange le titre choisi. L'exposé embrasse bien autre chose que le « siècle » ou l'« époque » de Confucius ; c'est un résumé à grands traits de l'histoire de la civilisation en Chine, abstraction faite du Bouddhisme. Si l'auteur s'en fût tenu à l'étude de l'époque même de Confucius, au lieu d'énoncer des généralités sur la politique, la religion, la spéculation dans le Royaume du Milieu, son œuvre eût été plus ardue, mais plus méritoire. Il eût fallu alors signaler, non pas les métaphysiciens des Sung, mais de vieilles écoles philosophiques peu connues, celle, par exemple, des « dénominations » ou celle des « lois » ; il eût fallu surtout discuter l'épineuse question des rapports entre le primitif Confucéisme et le vieux Taoïsme, dont on paraît méconnaître le caractère si profondément mythique et si peu historique. Mais si, en dépit du titre choisi, l'auteur a délibérément voulu embrasser l'ensemble de la civilisation chinoise, les modestes dimensions de l'ouvrage n'excusent pas certaines insuffisances ou omissions : par exemple deux lignes seulement sur l'époque des T'ang (p. 49) ; aucune allusion à l'évolution du Taoïsme ; aucune mention de l'influence exercée par le Bouddhisme. Le rapprochement suggéré entre l'atomisme des Vaïçéshikas et les doctrines de Tcheou Toun I (p. 51) ne présenterait un intérêt que s'il s'appuyait sur quelque fondement historique.

Malgré ces réserves qui tiennent à l'indécision du plan que l'on a voulu exécuter, nous sommes persuadé que ce nouveau fascicule d'une collection dans l'ensemble fort soignée, répandra chez maint lecteur des notions justes quoique sommaires, sur l'idéal théocratique des Chinois et sur l'histoire de leur philosophie.

P. MASSON-OURSSEL

A. POTT. — **Der griechisch-syrische Text des Matthäus : 351 im Verhältnis zu Tatian.** S^{re} FERRAR, Leipzig, Teubner 1912. 1 vol. in-8° de 52 p. Prix : 2 marcs. — On sait l'œuvre considérable que M. Hermann von Soden, professeur à l'université de Berlin, a consacrée à l'histoire du texte du Nouveau Testament. La théorie à laquelle il a abouti relativement à la classification des diverses recensions du Nouveau Testament ne peut être considérée que comme une esquisse qui a besoin d'être vérifiée, précisée, complétée par de nombreuses études de détail sur les divers manuscrits et les affinités qu'ils peuvent présenter entre eux. C'est une étude de ce genre que M. A. Pott, qui a été un des collaborateurs de M. H. von Soden, consacre au

texte de Matthieu dans le manuscrit « 351 (d'après le système de Tischendorf-Gregory 713, d'après le système des Scrivener 561) et sur la parenté qu'il y a entre ce texte, celui de Tatien, de la Peschitto et du groupe de Ferrar. Le travail de M. Pott confirme sur certains points, corrige sur d'autres les conclusions de M. von Soden.

MAURICE GOGUEL:

E. WEBER. — Das Problem der Heilsgeichte nach Röm., 9-11.
 EIN BEITRAG ZUR HISTORISCH-THEOLOGISCHEN WÜRDIGUNG DER PAULINISCHEN THEOLOGIE, Leipzig, Deichert, 1911. 1 vol. in-8° de VIII-108 p. Prix : 2 m. 40. —
 On sait la question qui est débattue par l'apôtre Paul dans les chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains. L'apôtre, arrivé au terme de son exposé de la doctrine de la justification par la foi, a, au chapitre 8, célébré en un véritable chant de triomphe l'assurance du croyant qui possède le salut. Arrivé ainsi comme au point culminant de son système, il ne peut s'empêcher de penser à ceux qui étaient en principe les destinataires du salut qu'il vient de célébrer et qui en ont été exclus à cause de leur incrédulité. Il peut d'autant moins se désintéresser de leur sort qu'il se sent uni à son peuple par les fibres les plus profondes de son être. Il consacre donc tout un développement (ch. 9 à 11) à cette question du sort du peuple d'Israël. Ces chapitres présentent de très graves difficultés d'interprétation, il suffit de rappeler qu'ils contiennent les affirmations de l'apôtre sur la prédestination. Avant d'en aborder l'explication, M. Weber consacre une quarantaine de pages à discuter les interprétations données avant lui. Dans cette discussion il fait preuve de réelles qualités de dialecticien et se révèle à nous comme systématicien plus encore que comme exégète.

Après cette discussion M. Weber donne, dans une seconde partie (p. 42-74), son explication personnelle. Ce qui la caractérise c'est que, dans le chapitre 9 qui est au point de départ de la pensée, elle considère l'incrédulité d'Israël comme un fait et non comme un péché. Le problème qui est posé par ce fait est résolu par l'idée de la subordination de toute chose à l'absolue souveraineté de Dieu. L'interprétation proposée par M. Weber s'appuie sur bien des observations justes et fines. Le reproche qu'on pourrait lui faire est qu'elle suppose dans la pensée de Paul un enchaînement logique rigoureux. Il se pourrait que l'interprète ait prêté ici à son auteur ses propres qualités et l'ait conçu à sa propre image comme un systématicien.

Dans une troisième partie M. Weber développe les conclusions qui résultent de son interprétation de Rom. 9-11.

En somme, le travail que nous analysons est une bonne contribution à l'interprétation du paulinisme. Il pourra être consulté avec fruit, surtout si on prend soin de nuancer les idées un peu plus que ne l'a fait M. Weber et de leur ôter quelque chose de la rigueur logique qu'il leur a prêtée.

MAURICE GOGUEL.

ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΦΩΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΗΠΕΙΡΟΥ ΤΟΥ ΙΑΛΥΡΙΚΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΓΝΩΣΤΙΚΑ Ρ'. Sancti Diadochi Episcopi Photicensis de perfectione spirituali capita centum. Textus graeci ad fidem codd. mss. editionem criticam et quasi principem curavit J. E. Weis-Liebersdorp, Lipsiae B. G. Teubner, MCMXII. 1 vol. in-12 de vi-165 p. Br. 3 m. 20, rel. 3 m. 60.

Cet écrit mystique qui date du milieu du cinquième siècle n'a pas été, si nous en jugeons par la préface, publié dans un intérêt purement scientifique, il doit « servir et honorer le christianisme d'aujourd'hui, avant tout le clergé et indirectement les fidèles » (p. 1). L'éditeur estime, en effet, que l'ouvrage qu'il publie est « aussi économe de mots que riche de pensées, ce qui est précisément le contraire de la redondance de nos néo-kantiens et de nos piétistes » (p. 9). C'est sans doute pour faciliter aux prêtres la lecture de l'opuscule de l'évêque Diadochus que M. W. L. a joint au texte grec la version latine faite au xvi^e siècle par le jésuite Turrianus.

Maurice GOGUEL.

Der Islam — extrait du T. I. de l'*Allgemeine Religionsgeschichte* de C. von ORELLI, Bonn, Marcus, 1911 p. 323-420. — Cette notice sur l'Islam, à laquelle on ne saurait demander d'entrer dans les détails, est exacte et précise dans les grandes lignes. Elle commence naturellement par les religions de l'Arabie anté-islamique y compris le judaïsme et le christianisme : l'auteur passe ensuite à Moïammed, sa vie et son caractère : la bibliographie ne néglige rien d'essentiel et ce chapitre est puisé aux meilleures sources orientales et occidentales : il en est de même pour ce qui concerne le Qoran, la doctrine et le culte de l'Islam (ch. 4). La conclusion est que le paganisme arabe a été un puissant facteur constitutif de l'Islam — ce qui est exact quand on voit toutes les traces du paganisme le plus matériel qui subsistent dans cette religion et, ce qui est en contradiction formelle avec les prétentions monothéistes de l'Islam, « un retour du monothéisme biblique à un certain naturalisme ». Il est évident qu'il faut distinguer entre l'Islam de Moïammed et de la masse des croyants avec l'islamisme épuré tel que tentèrent de l'établir sans succès les philosophes et certains théologiens. L'extension de l'Islam est sommairement traitée ainsi que le développement des sectes, sauf le chiisme, le soufisme et le babisme : on eût désiré plus de détails sur les doctrines kharidjites et ismaélites, le culte des saints et les confréries. Néanmoins, c'est une notice qui tient bien sa place dans l'histoire générale des religions et qui donnera de l'Islam une idée nette au grand public.

René BASSET.

C. SNOUCK HURGRONJE. — **Politique musulmane de la Hollande.** Paris, E. Leroux, 1911, 133 p. in-8. — La compétence bien connue de M. Snouck Hurgronje en matière d'Islam, fait comprendre d'avance de quelle importance est ce volume qui contient quatre conférences faites à l'Académie des administrateurs pour les Indes néerlandaises. La première traite de la propagation de l'Islam dans cet archipel : à cette époque, cette religion avait acquis tout son développement ; néanmoins, pour mieux la faire comprendre, l'auteur remonte à ses origines et aux causes de son développement, dans lequel il relève, et avec raison, l'emploi de la violence et de la contrainte, surtout à partir du III^e siècle de l'hégire. A cette occasion, il relève une théorie aventurée d'Arnold. La seconde conférence traite des caractères du système de l'Islam ; il y montre les éléments étrangers prenant place dans les préceptes du Prophète à l'aide de la fiction : il étudie ensuite, ce qui est important pour nous, le système de codification du droit musulman en vigueur en Algérie et n'hésite pas à prédire un échec, le droit musulman ne permettant aucune codification et, d'ailleurs, est-il bien nécessaire d'assurer par là une existence durable à des institutions qu'on doit désirer voir disparaître avec le temps ? Le même projet avait été proposé en Hollande pour les Indes néerlandaises, et c'étaient encore des juristes, esclaves de la forme, qui avaient insisté pour cette codification. M. Snouck Hurgronje estime que ce projet qui a échoué, était d'une réalisation impossible. Dans la troisième conférence, il étudie les rapports du gouvernement néerlandais et du système islamique ; avant tout, il doit rester neutre entre le dogme et les préceptes purement religieux : je ne vois qu'une restriction à faire, c'est que le pèlerinage n'est nullement aussi inoffensif que le croit l'auteur et que cette pratique qui excite le fanatisme (au moins dans l'Afrique du Nord) et draine au profit des exploiters du Hidjâz des sommes considérables, doit être strictement surveillée, ne fût-ce qu'au point de vue de l'hygiène, comme cela a lieu en Algérie. L'auteur loue le gouvernement français qui ignore le Khalife et repousse toute ingérence de sa part, même au point de vue spirituel : le Khalife (aujourd'hui le Sultan) est le chef de l'état musulman et non un prince ecclésiastique. Tout en maintenant la liberté religieuse, M. Snouck Hurgronje dit bien nettement (p. 98) : « Pas de tolérance envers les consuls de Turquie qui voudraient se poser en agents du khalifat et en protecteurs des indigènes mahométans ; ne favorisons pas officieusement les quêtes pour la construction du chemin de fer du Hidjâz, pour les soldats invalides de quelque guerre turque », etc. — Dans la quatrième conférence, l'auteur cherche à établir une ligne de conduite vis-à-vis des populations musulmanes : c'est par l'éducation et l'enseignement, dit-il, que les Musulmans pourront être libérés de l'étroitesse du système islamique (à condition, toutefois, que cette instruction qui, souvent n'est que superficielle, n'en fasse pas des déclassés) : il faut assurer aux indigènes de culture supérieure une grande part dans le service de l'État ;

enfin il déclare que le panislamisme est l'obstacle le plus sérieux au progrès normal de la culture moderne chez les Musulmans.

Ces vues d'un de ceux qui connaissent le mieux l'Islam moderne intéressent au moins autant la France que la Hollande ou tout autre grande puissance musulmane.

René Basset.

J. MERK. — **Anschauungen über die Lehre der Kirche im altfranzösischen Heldenepos** (Diss.). Halle, E. Karras, 1912. In-8°, xxi-138 p. — L. Gautier écrivait en 1868 un article mi-scientifique, mi-apologétique sur *l'idée religieuse dans la poésie épique du moyen âge*. Depuis, le sujet a été maintes fois repris d'ensemble ou par le détail (v. Bibliographie à la suite de : Ch.-V. Langlois, *La Société française au xiii^e siècle d'après dix romans d'aventures*, Paris, 1904). C'est, entre toutes, matière précieuse à dissertations inaugurales. Déjà, M. B. Schröder avait donné (*Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen*, Hannover, 1886, et *Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des M. A.*, Erlangen, 1886) un relevé, sous des rubriques point trop arbitraires, des textes sur les articles de la foi chrétienne et sur les superstitions populaires tirés de nos auteurs des xii, xiii et xiv^e siècles. On s'étonna, à consulter ce répertoire consciencieux, de sa pauvreté et surtout de l'absence de tout accent personnel qui est manifeste dans la religion des trouvères. Le plan adopté par M. J. Merk est moins scolaire et sa documentation à la fois mieux limitée et plus riche. Soixante-seize épopées ou fragments d'épopées ont été dépouillés par M. J. M. Dans sa première partie : *Anschauungen über die Glaubenslehre*, il expose, sans abuser de l'énumération, ce que pensent, ce que disent les vieux épiques des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, de Dieu, des anges, de la Vierge, des saints, des reliques, de la mort et de l'au-delà. Dans la seconde partie, la plus intéressante, *Anschauungen über die Sakramente* sont définies, d'une façon le plus souvent pragmatique, les interprétations de la doctrine orthodoxe des sacrements par la piété populaire. Certains traits, comme la communion administrée sur le champ de bataille à Vivien mourant par son oncle Guillaume au Court nez, sont pour la théologie des laïques au xii^e siècle d'une signification que M. J. Merk a sobrement mise en sa pleine valeur.

Resterait à écrire maintenant une étude connexe sur la théologie morale des chansons de geste. Les quelques travaux sur la conception du mariage, de l'honneur etc. (v. en particulier les bonnes études de F. Settegast) dans les chansons de geste ne sont guère afférents à la matière. Une pratique de la pénitence peut se dégager de notre vieille épopée sans solliciter aucunement les textes. De même pour l'application du *non occides*, certains traits épiques sont d'intérêt primordial : dans le *Charroi de Nîmes*, Guillaume reproche au roi Louis avec une amère véhémence de l'avoir forcé, pour son

service, à charger sa conscience de meurtres sans nombre — qui, féodalement, se justifient par le strict exercice du devoir de vasselage.

P. A.

E. BARKER. — **The Dominican Order and Convocation.** Oxford, Clarendon Press, 1913, un vol. 8° de 83 pages. — La venue en Angleterre des Frères Mineurs et leur action sur la vie religieuse de ce pays ont été remarquablement étudiées par toute une école de franciscanisans dont M. A. C. Little et le P. Cuthbert Butler semblent bien être les plus éminents représentants. M. E. Barker donne aux travaux de ces maîtres un digne pendant avec ce pénétrant exposé de l'histoire de l'ordre dominicain en Angleterre. Mais l'auteur ne s'est pas borné à fixer la chronologie des faits de cette histoire ; brièvement son livre pourrait se définir par ce titre : « De l'influence des dominicains sur le régime représentatif dans l'état anglais et dans l'église catholique ». Le problème se pose à propos de la *convocation* dans les chapitres généraux. Que l'ordre ait été originairement « démocratique », c'est ce que le P. Mandonnet affirme au détour d'une phrase (v. p. 17, n. 23), et l'illustre historien de Siger de Brabant sera peut-être surpris lui-même de la fortune que fait M. F. Barker à ce jugement hâtif. D'ailleurs ce postulat n'est pas indispensable à la thèse de M. B. : démocrates ou non, les dominicains implantent dans l'église de leur temps le principe de la représentation des collectivités — principe très antérieur à eux —, et il se trouve que leur arrivée, leurs premiers établissements, leurs premiers succès en Angleterre sont facilités surtout par Etienne Langton « father of *Magna Carta* and father of a representative Convocation ». M. E. Barker montre parfaitement l'évolution du régime représentatif dans l'église où l'ordre dominicain l'aide à pénétrer les autres ordres, les conciles généraux, toute la vie des assemblées diocésaines etc. — et dans l'état anglais où le principe est appliqué pour la première fois en 1254 — c'est-à-dire vingt-huit ans après le premier « parlement ecclésiastique » anglais où la *convocation* ait eu son plein exercice. Par un jeu prévu d'action et de réaction, la vie parlementaire anglaise a d'ailleurs modelé à son image la vie des assemblées religieuses du royaume. Il ne saurait être ici question de deux parallèles, dit fort bien M. E. B. en concluant : la *respublica christiana*, où l'interaction du *regnum* et du *sacerdotium* est constante, ne peut nulle part correspondre à une réalité mieux définie historiquement que dans l'Angleterre du moyen âge.

P. A.

G. FICKER ET H. HERMELINK. — **Das Mittelalter.** (Tome II du *Handbuch der Kirchengeschichte* hrsgg. v. G. Krüger.), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912. Un vol. 8° de xi-278 p. — L'on ne pourra guère, semble-t-il, faire mieux ni plus

pratique : les étudiants à qui ce manuel est destiné ne seront pas seuls à y trouver leur profit ; les spécialistes — étant donné que leurs cantons deviennent de jour en jour plus restreints et plus enclos — gagneront à se reporter souvent à cet inventaire de résultats scientifiques classés avec un sens très juste des « valeurs ». L'introduction où est définie l'origine du terme de *moyen âge* et montrée la part de réalité historique et d'arbitraire obligé qu'il contient, est, dans ce bon livre, l'une des parties les plus neuves. Notons la répartition des renseignements bibliographiques qui suit le texte de près tout en évitant l'encombrement des monographies. — Pas plus que les autres manuels, celui-ci, que pour un peu nous jugerions parfait, n'échappe au reproche de convention dans son plan. Grouper tout le *xii^e* siècle sous la rubrique : *Das Zeitalter Bernhards* est un procédé par trop pédagogique et qui surprend dans un livre où, en d'autres endroits, la « Laientheologie » est rétablie hardiment en sa vraie place au soleil. L'ockamisme a, de même, une importance plus traditionnelle que conforme à la complexe réalité des temps du déclin scolastique. Nous ne multiplierons pas ces réserves ; — à la longue, elles tromperaient le lecteur sur la vive estime en laquelle nous tenons ce livre digne en tout point du patronage de M. G. Krüger et de la collection que dirige l'éminent professeur de Giessen.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

A. Esmein. — La section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, vient de perdre son président, M. Adhémar Esmein, qu'une courte maladie a terrassé après une existence occupée par une exceptionnelle activité scientifique. Il était né à Touverac, dans la Charente, en 1848. Agrégé de droit en 1875, il fut nommé d'abord à la Faculté de Douai et quelques années plus tard à la Faculté de Paris, où il enseignait le droit constitutionnel et l'histoire du droit. Il appartenait depuis 1904 à l'Académie des Sciences morales et politiques. Dans ses articles, dans son enseignement à la Faculté de Droit et à l'École des Hautes-Études, M. Esmein a été à maints égards un initiateur ; il a posé avec une rare précision quelques-unes des règles de critique auxquelles devront se plier toutes les recherches en matière de droit canonique. C'était un esprit libre, clair et chez qui la curiosité même la plus étendue, n'avait jamais rien de superficiel. Beaucoup de ses ouvrages sont dès à présent classiques, notamment son *Histoire de la procédure criminelle en France depuis le XII^e siècle jusqu'à nos jours* (1882). Aux études de droit ecclésiastique il avait donné, entre autres précieuses contributions, son livre sur *Le mariage en droit canonique*, un mémoire fondamental sur les *Ordalies dans l'église gallicane au IX^e s.* (1898), des articles sur le serment promissoire (1888) et sur le serment des inculpés (1896) en droit canonique, sur l'œuvre d'Irénéus (1895), etc. Les origines du droit dans les sociétés inférieures ont à maintes reprises sollicité aussi son investigation : (*Notes pour l'histoire des institutions préventives*, 1884 ; *Trois documents sur le mariage par vente*, 1900). Enfin, dans les polémiques historiques qui s'élevèrent, il y a quelques années, à propos de *The Maid of France* d'A. Lang, M. A. Esmein prit la parole — et cette parole érudite, cordiale et robuste parvint, ici comme en beaucoup d'autres cas, à faire admettre quelque conciliation... (*Encore un historien de Jeanne d'Arc*, dans *Rev. Historique*, t. CII, 1909).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

Les 20^e et 21^e livraisons constituant la fin de l'œuvre magistrale de M. Morris Jastrow, *Die Religion Babylonians und Assyrians*, viennent de paraître (Giessen, Töpelmann, 1912). On sait que cette édition allemande offre un remaniement très étendu de l'édition anglaise. Le copieux index facilitera beaucoup les recherches. On doit vivement féliciter l'auteur d'avoir mené sans

faiblir cette lourde tâche. Dans sa préface, il regrette que bien des publications aient vu le jour sans qu'il ait pu les utiliser. Neuf ans se sont écoulés depuis l'apparition de la première livraison et l'auteur lui-même a senti, pendant ce temps, se modifier quelques-uns de ses points de vue. Le plus notable est qu'il reconnaît aujourd'hui l'originalité de la langue sumérienne et il note que l'argument décisif lui a été apporté par la précieuse publication des *Inscriptions royales suméro-accadiennes* de M. Thureau-Dangin. Dès l'instant que l'écriture sumérienne comprenait, à côté d'idéogrammes, des éléments phonétiques, la preuve du sumérien en tant que langue réelle et indépendante était faite. Cela n'exclut pas les combinaisons artificielles tardives, et cela ne doit pas, de l'avis de M. Jastrow, faire attribuer aux Sumériens toute l'antique civilisation de Mésopotamie. En ce sens, M. Jastrow proclame que la lutte anti-sumérienne de M. Joseph Halévy n'a pas été sans fruit.

— M. Ditlef Nielsen nous adresse une étude sur les *Gemeinsemitische Götter* qu'il a communiquée au Congrès de Leyde et publiée dans l'*Orientalistische-Literaturzeitung* (1913, nos 5-6). Le savant danois n'admet pas que le panthéon assyro-babylonien fournisse le type du paganisme sémitique ni que la péninsule arabique, avant l'ère chrétienne, offre quelque trace d'influence mésopotamienne. La religion sémitique commune (*Gemeinsemitische Religion*) est une religion naturiste primitive où l'on n'adorait comme divinités que les trois grands luminaires : lune, soleil, Vénus. Peut-être, est-ce un peu trop réduire la faculté qu'ont les primitifs de diviniser tout ce qui leur paraît doué de vie et de puissance. M. Nielsen tente de prouver que *Il* était primitivement le plus grand dieu des Sémites et un dieu lunaire, alors que le féminin *Ilat* ou *Ilahat* est le nom habituel de la déesse solaire. Cela posé, on déduit qu'*Allah* est de nature lunaire et aussi *Elohim* dont *Yahwe* serait un simple nom particulier et national chez les Hébreux.

— La Bible hébraïque de R. Kittel vient de paraître en nouvelle édition : *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel ed. Rud. Kittel. Editio altera emendatio stereotypica iterum recognita. Leipzig, Hinrichs, 1913. Un vol. de xvi et 1320 pages : 10 marks. C'est en réalité une troisième édition avec de nombreuses améliorations de détail qui en font l'instrument de travail indispensable, offrant en même temps le texte le plus sûr et les observations critiques les plus judicieuses.

— MM. Chavannes et Pelliot terminent dans le *Journal Asiatique* (mars-avril 1913) leur étude remarquablement documentée sur *Un traité manichéen retrouvé en Chine*. Voici comment ils résument la fortune du manichéisme en Extrême-Orient : « Introduite en Chine par des Iraniens en 694 et en 719, la religion de Mâni dut sans doute de s'implanter d'abord dans la Chine du Nord à la présence de nombreux commerçants étrangers que la politique victorieuse e

et libérale des T'ang attirait à la cour de Si-ngan-fou. Sa cosmogonie épique, les talents astrologiques de ses prêtres firent impression sur le peuple. Ce fut ensuite un coup de fortune inespéré de convertir le *qaghan* ouïgour en 763. Solidement établi en Mongolie, tour à tour adversaire et protecteur des empereurs chinois, détesté, mais toujours craint, le *qaghan* fut un peu le Constantin et le Clovis de sa foi nouvelle. Sans doute, l'appui du *qaghan*, en créant une sorte de solidarité entre les Ouïgours et le manichéisme, n'allait pas sans danger. La ruine de l'Empire ouïgour en 840-841 parut sonner en Chine le glas de la foi étrangère. L'événement montre cependant que le manichéisme avait dès ce moment poussé en Chine des racines assez fortes pour résister et survivre à la persécution. Son principe dualiste, la base quinaire de ses catégories s'accordaient en gros avec les anciennes hypothèses de la cosmogonie chinoise. Séparé de son pays d'origine, privé de ces missionnaires étrangers qui eussent maintenu dans une même communion les fidèles de la Chine et ceux du Khorasân ou de Samarkand, le manichéisme, tout en réagissant sur les religions voisines, se pénétra peu à peu de leurs idées et de leurs formules. Mais, même en prenant au Fou-kien, au Tchō-kiang, certains aspects extérieurs du taoïsme ou du bouddhisme, le manichéisme chinois reste bien lui-même. Jusqu'aux derniers temps de son histoire, il connaît les « deux principes » et les « trois moments ». Au xiv^e siècle, plus tard peut-être, du haut des Trois montagnes et des rives du Fleuve Bleu, les louanges montent encore vers « Mâni, l'Envoyé de la Lumière », quand depuis longtemps les voix de ses derniers fidèles se sont éteintes en Occident ».

— M. l'abbé F. Nau a publié dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1913, n° 1, un intéressant article intitulé *Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet*. Ces textes proviennent du Turkestan russe, où, vers 1885, on découvrit des cimetières nestoriens des xiii-xiv^e siècles. L'Académie de Saint-Pétersbourg avait chargé Chwolson de les publier. Cependant il n'était pas inutile de reprendre l'étude des treize pierres entrées récemment au Musée Guimet, car outre quelques corrections de détail, elles nous valent un utile commentaire. Dans les trois cents épitaphes d'hommes, éditées par Chwolson, on compte neuf archidiacres, vingt-deux visiteurs, quarante-six scholastiques, trois exégètes, deux prédicateurs, huit docteurs, quinze qui ont quelque fonction ecclésiastique et un grand nombre de prêtres. L'abbé Nau fait précéder l'étude proprement dite des textes nestoriens, d'une introduction dans laquelle il résume les récentes découvertes en Asie centrale. Il émet l'avis qu'on applique trop facilement le terme de manichéen aux textes rapportés des récentes expéditions. « C'est, dit-il, en additionnant des fractions hétérogènes, empruntées à la magie, au mazdéisme, au bouddhisme, au nestorianisme, à des fantaisies syncrétistes, que l'on cherche à constituer une religion manichéenne dont l'existence indépendante est encore à démontrer. »

— M. J. Bacot publie et traduit (*Journal asiatique*, mars-avril 1913, p. 445-449) un texte tibétain qui donne *La table des présages signifiés par l'éclair*. C'est une bande roulée de papier fort, du fonds Pelliot à la Bibliothèque nationale. Des tableaux analogues sont encore en usage au Tibet et en Mongolie. On y trouve les présages signifiés par l'éclair aperçu dans chacune des huit directions et au Zénith, pour chaque moment de la journée. Un curieux préambule mériterait d'être tiré au clair ; mais il ne semble plus compris aujourd'hui.

— Dans la *Revue épigraphique*, 1913, p. 95, dont nous signalons ci-après l'apparition, M. Espérandieu publie l'inscription inédite gravée sur un petit autel au Musée de Chalon-sur-Saône : *De[o] Beli[s]amaro L(ucius) Lanius Sedatianus sive Cod[on]ius*. « *Belisamarus* serait le nom d'un nouveau dieu celtique adoré dans la région de Chalon-sur-Saône. Il faudrait en rapprocher la forme du nom de la déesse celtique *Belisama*. »

— Bien qu'elle se réclame de la *Revue épigraphique du Midi de la France*, fondée en 1878 par A. Allmer et continuée depuis 1899 par M. Espérandieu, c'est bien une revue nouvelle dont le premier numéro vient de paraître chez l'éditeur Leroux sous le titre de *Revue épigraphique*. MM. Emile Espérandieu et Adolphe Reinach sont chargés de veiller sur ses destinées qui seront certainement brillantes, car elle répond à un besoin réel. Il suffit, d'ailleurs, de donner la liste des articles de cette livraison : R. Cagnat, *Colonia Concordia Carthago* ; H. de Villefosse, *Notules épigraphiques*, I ; A. Merlin, *L. Virius Lupus Julianus* ; P. Roussel, *Nikomédès III Evergétés* ; A. Reinach, *Cockerell à Delphes* ; A. Reinach, *Bulletin annuel d'épigraphie grecque* (1910-1912), I. A cela s'ajoute une « bibliographie » ainsi que des « Notes et communications » dues aux deux actifs directeurs.

— M. Salomon Reinach a fait une communication devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 138-139) sur le culte de Halae, et le druidisme. Il part d'un rite attesté par Euripide dans le culte d'Artémis à Halae, consistant à toucher la gorge d'un homme avec la pointe d'une épée pour en tirer quelques gouttes de sang. Ce même rite, où M. Reinach voit un rite d'initiation et non la survivance atténuée d'un sacrifice humain, était pratiqué, en Gaule, vers l'an 40 de notre ère. « Il a pu contribuer à créer la légende qui représente les Druides gaulois, dont on vante d'autre part la haute sagesse, comme des bourreaux altérés de sang. Les Druides avaient, en Gaule, le monopole des sentences capitales et des sacrifices ; tout captif, tout condamné mis à mort l'était suivant des rites religieux, auxquels s'ajoutaient des rites de divination. Il est probable que les Druides ne sacrifiaient jamais eux-mêmes, mais que cette fonction était dévolue à leurs subordonnés, les Hiéropes. Si les Druides étaient exempts du service militaire, comme le clergé de l'ancien

régime, c'est parce qu'ils ne pouvaient pas verser le sang; cette explication paraît imposée par le caractère belliqueux des Gaulois, qui eussent considéré l'exemption du devoir militaire comme un déshonneur. Ce que les anciens nous apprennent de plus sur les pratiques sanguinaires des Druides est fondé sur des usages mal compris et sur les dires des Marseillais, ennemis des Gaulois, qui racontèrent des histoires terrifiantes, cent ans avant notre ère, au voyageur Posidonios, source commune de Strabon, de Diodore et, pour certains détails invraisemblables, de César. »

— M. Henri Hubert commence dans la *Revue Celtique*, t. XXXIV, n° 1, d'intéressantes et savantes *Notes d'archéologie et de philologie celtiques*. Il s'agit d'expliquer une des plaques extérieures du célèbre vase de Gundestrup, représentant un personnage à barbe bouclée, qui tient, de ses deux bras liés, le cou de deux chevaux marins. Au-dessous, un carnassier fantastique, à deux têtes, tient un homme à la ceinture dans chacune de ses gueules symétriques. M. S. Reinach, et les monuments récemment découverts ont confirmé son hypothèse, a pensé que le carnassier androphage exprimait une notion mythologique particulière aux Celtes. La même notion, avec le même carnassier, sorte de chien-loup, apparaît sur le vase de Gundestrup. La plus grosse difficulté qu'offre ce monument est d'avoir été trouvé en Danemark; mais en est-il originaire? « A mon avis, dit M. H. Hubert, un fait domine le problème. C'est la représentation, en très bonne place, d'un dieu gaulois, au caractère duquel il n'y a pas à se méprendre, le dieu avec cornes de cerf; il tient dans sa main le serpent à tête de béliet, qui est également propre à l'iconographie religieuse des Gaulois, et celui-ci se répète sur une autre face du vase. On démontrera peut-être que les représentations qu'il porte sont mixtes. En attendant, l'importance de celle-ci, dont l'identité est si claire, est telle, qu'elle doit faire préjuger de l'opinion du reste. » Cette conclusion est appuyée d'une démonstration. La mythologie germanique n'explique pas la scène en question tandis que la mythologie celtique offre le modèle cherché : le dieu de la mer escorté par le chien-loup, Manannan, en même temps dieu des morts et dieu de la mer. M. H. montre encore que les chevaux marins du vase de Gundestrup dérivent de modèles qui datent du v^e siècle avant notre ère, car ils sont ailés. Il admet « que l'image celtique du carnassier androphage est une image d'emprunt, comme celle du cheval marin et probablement de la même source. Même, le rapprochement iconographique du cheval marin et du carnassier androphage a pu être également fourni aux Celtes par la symbolique funéraire des Etrusques, dont le cheval marin est un élément. »

— Dans les *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, M. Adolphe Reinach étudie *Deux statuettes du Musée Calvet d'Avignon* : le Gaulois mourant et la déesse au chien. La déesse est assise, avec une patère dans la droite et une corne d'abondance sur le bras gauche. Sur les genoux est accroupi un chien, du

moins autant qu'on en peut juger dans l'état du monument. La provenance « Athènes » donnée à la statuette est erronée ; il faut chercher en Gaule les termes de comparaison bien que le prototype — M. A. R. pense à la mère des Lares, — puisse être étranger.

— Il vient de paraître chez Heitz à Strasbourg un volume abondamment illustré qui complète sur quelques points les travaux de Caruana et Mayr : Erich Becker, *Malta sotterranea*, 1913. On a là un aperçu très complet des catacombes de Malte où furent ensevelis juifs et chrétiens. La variété des installations et la position géographique de l'île posent des problèmes intéressants. M. Becker croit pouvoir établir un rapport très net entre les hypogées de Malte et les tombes de Palestine et de Syrie. L'influence orientale n'est pas douteuse, mais M. O. Wulff (*Deutsche Literaturzeitung*, 1913, 1830 et suiv.) croit qu'il faut mettre au premier plan l'action alexandrine. Les lampes portent à la même conclusion et aussi la célèbre mosaïque de Samson (voir S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. IV) où M. Becker lui-même voit un produit du syncrétisme alexandrin. Cette influence du judaïsme sur l'art hellénistique s'est déjà affirmée à Pompéi.

— Les éditeurs de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, viennent de publier, en annexe à la troisième édition, deux volumes d'articles complémentaires et de rectifications ou additions (Leipzig, Hinrichs, 1913 ; ensemble : 20 marks). Le Prof. Albert Hauck peut se féliciter d'avoir mené à bien une œuvre considérable pour laquelle il a su grouper les spécialistes les plus réputés. Non seulement les théologiens, mais tous les historiens des religions y trouveront d'utiles renseignements. Signalons parmi les articles nouveaux ceux de G. Beer, sur les fouilles en Palestine (s. *Ausgrabungen*), de A. Hauck, Ed. Vaucher et A. Chavan sur la France, de H. Windisch sur Jésus-Christ, d'Engert sur le modernisme, d'Edv. Lehmann sur l'histoire des religions (s. *Religionsgeschichte*) contribution bien informée, de Wobbermin sur la psychologie religieuse, etc.

— La 17^e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* contient nombre d'articles intéressant l'histoire des religions : *Djahannam*, nom de l'enfer musulman (Carra de Vaux) ; *Djdhiltiya*, désignant l'état de choses qui régnait en Arabie avant l'Islam (Weir) ; *al-Djahiz*, un des chefs de l'école motazilite de Baṣra (Houtsma) ; *Djalal ad-Din Rumi*, un des grands poètes mystiques de l'Islam, fondateur de l'ordre des Mewléwis ou Derviches danseurs (Carra de Vaux) ; *Djalut*, le Goliath biblique (Carra de Vaux) ; *Djamal ad-Din al-Afghani*, un des représentants les plus notables du panislamisme (Goldziher) ; *al-Djamra* et le rite du Jet de pierres à Mina, la bibliographie oublie Chauvin, Doutté (Buhl) ; *Djanaba*, grande impureté rituelle (Juynboll) ; *Djanna*, le Paradis (Carra de Vaux) ; *Abu Sa'id al-Djannabi*, chef Karmate (Carra de Vaux) ; *Djawhar*, terme philo-

sophique « substance » (Carra de Vaux); *Djihad* ou guerre sainte : « il faudra que l'Islam soit complètement désagrégé pour que la doctrine du *Djihad* puisse jamais être écartée » (Macdonald); *Djinn* (Macdonald), au lieu d'être tiré du latin *genius* devrait être rapproché de l'épithète *gennaios*; *Djirdjis* ou saint Georges (Carra de Vaux); *al-Djubba'i*, un chef des Mutazilites (Houtsma); *Djum'a*, le vendredi et les cérémonies de ce jour (Juynboll); *Djunaid*, célèbre mystique de Bagdad (Huart), *Djuraïdj*, saint mentionné dans le *hadith*, déformation de Gregorius (Horovitz); *Dönme*, secte judéo-musulmane de Salonique (Eisenberg); *Druzes* (Carra de Vaux) appelle quelques réserves. Ainsi le terme de « féroces » appliqué aux Druzes du Djebel Haurân ne peut être accepté par ceux qui connaissent la contrée. Il faut se rendre compte que cette population qui a récupéré tout une région sur le désert, qui est constamment sur le qui-vive pour repousser les attaques des Arabes nomades et qui défend ainsi les marches de l'empire ottoman, ne peut encore subir les exigences du pouvoir central comme telle autre population sédentaire. Il n'est pas exact non plus de dire que les « Druzes ont en général peu de religion »; le fait qu'ils dissimulent leur doctrine prouve au contraire l'attachement qu'ils y ont. Il est aventuré d'écrire que « la figure du veau paraît dans les cérémonies des Druzes ». *Duldul*, la mule blanche du prophète (Huart); *Dunya*, ce bas monde (Carra de Vaux). Ce fascicule termine le tome I de l'Encyclopédie de l'Islam, dont on sait que M. René Basset dirige l'édition française. L'œuvre est en bonnes mains et en bonne voie.

— Depuis quelques années les revues s'adressant à un assez large public et spécialement consacrées aux questions islamiques, se sont multipliées d'une façon remarquable. La première en date, celle qui a donné le branle, est la *Revue du Monde Musulman* de M. Le Chatelier, puis est venue *Islam* de C. H. Becker dont M. R. Basset a analysé ici même les premières années dans son *Bulletin des périodiques de l'Islam*. Immédiatement après, l'*Orientalische Archiv* a été fondée par Hugo Grothe. En Angleterre paraît depuis peu *The Moslem World* et en Russie *Mir Islama*. La fondation en 1912 d'une société allemande pour l'étude de l'Islam, destinée à approfondir et à répandre la connaissance ethnique, culturelle, religieuse et politique des divers groupes musulmans, a pour conséquence l'apparition d'une nouvelle revue : *Die Welt des Islams, Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde*, publiée par le Prof. Georg Kampffmeyer. Le premier fascicule vient de paraître donnant tous les renseignements voulus sur le but qu'on se propose : l'étude du présent. Le président de la société allemande pour la connaissance de l'Islam est le Prof. Martin Hartmann et ce choix indique assez l'activité que se propose de déployer le nouveau groupement.

R. D.

— M. A. Loisy a récemment publié dans la *Revue Bleue* (n° du 14 juin) une conférence qu'il a faite le 13 décembre dernier à l'École des Hautes Etudes sociales. Le titre en est : *Les données de l'histoire des religions*. Tout en se défendant de vouloir décrire « en une heure de conversation, l'état d'une science dont l'immense domaine est très inégalement exploré en ses différentes parties », l'éminent professeur du Collège de France a présenté successivement à ses auditeurs les caractéristiques de chacune des grandes religions placées selon un ordre qu'il s'est efforcé de rendre aussi peu systématisé que possible. Ce souci se marque avec une évidence particulière dans le jugement d'ensemble qu'il porte sur les religions des primitifs :

« Peut-être est-il oiseux de discuter si les croyances et coutumes des non-civilisés d'aujourd'hui présentent un état primitif de la religion. Tout n'est point uniforme, tout ne paraît pas primitif chez les peuples que nous appelons sauvages, et qui sont aussi vieux que les peuples civilisés. Que toutes les familles humaines aient passé par les mêmes formes de vie sociale que les indigènes de l'Australie ou les Indiens de l'Amérique du Nord, rien n'est moins prouvé, ce semble. Mais ce qui paraît certain, c'est qu'une même mentalité s'est rencontrée partout, avec des croyances et des pratiques fort analogues entre elles, si variées qu'aient pu être d'ailleurs les conditions de l'existence et les premières ébauches de la religion. Le point de départ de toutes les religions historiquement connues est dans des notions et des pratiques pareilles à celles que nous pouvons observer dans les sociétés inférieures qui subsistent encore aujourd'hui. De part et d'autre ce sont les mêmes vues enfantines sur la constitution de l'univers, dont l'homme se fait spontanément le centre, s'imaginant que les choses le regardent et s'occupent de lui, comme lui-même les regarde et s'occupe d'elles, se persuadant qu'il peut agir sur elles comme elles agissent sur lui, instituant des procédés efficaces ou censés tels, pour conduire, au mieux de ses intérêts, le cours des saisons, la reproduction des plantes et des animaux dont il se nourrit. Ces procédés ne lui sont pas suggérés par des expériences réelles, mais par les impressions de sa fantaisie et par des inductions superficielles ; ce n'est pas un travail qui aide véritablement à l'œuvre de la nature, ce sont des rites qui sont supposés conduire la nature et toutes les forces qui s'y agitent. Dans ce monde de rêve, l'homme primitif, incapable de supposer inexistant ce qui reste présent à sa pensée et à son souvenir, met les ancêtres et les compagnons qu'il a perdus. Les morts entrent dans cette sphère des influences que traite la magie des rites et par rapport auxquelles l'homme lui-même règle sa propre vie. Le mystère de ces influences les rend vénérables ; la vertu qu'on prête aux rites les rend sacrés. Ainsi s'organisent des systèmes de rites plus ou moins compliqués, on peut déjà dire plus ou moins savants, des coutumiers sociaux et magico-religieux que garde la tradition du peuple ou de la tribu. Ce sont ces systèmes rituels et ces coutumiers qui forment l'assise fondamentale de toutes les religions anciennes. Le développement de la vie sociale, de l'organisation politique, de la civilisation, de la

réflexion et de la raison, a pu amener une transformation plus ou moins considérable des croyances et des mœurs ; il a beaucoup moins modifié la vieille économie des rites, qui a subsisté avec des interprétations nouvelles dans les religions nationales des peuples civilisés. Les forces de la nature se sont individualisées, personnifiées, centralisées, idéalisées, projetant en quelque manière au-dessus de chaque groupe humain le reflet de sa propre vie en un monde d'êtres nuisibles qui en étaient les arbitres souverains. L'incantation est devenue prière, les rites magiques un service d'hommage. Cependant l'objet essentiel du culte est resté le même : les religions sont toujours l'ensemble des moyens par lesquels les différentes sociétés humaines pensent assurer leur propre conservation et leur prospérité en se rendant favorable l'action des puissances qui gouvernent le monde et en réglant leur conduite selon ce qu'elles croient être le gré des puissances dont il s'agit. Ces cultes sont des institutions sociales ; ces religions sont un élément de la vie nationale. Là était le secret de leur force, et de là est venue aussi leur insuffisance. »

— Nous avons en son temps communiqué à nos lecteurs le programme de la *France franciscaine*, mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature, contributions à l'histoire de l'ordre franciscain en France, que doit publier chaque année M. René Giard, archiviste paléographe, libraire à Lille, avec le concours d'érudits spécialisés dans les études sur l'histoire des Mineurs. La première année nous est récemment parvenue et justifie toutes les espérances que l'on pouvait fonder sur cette publication. La composition de ce volume où se reconnaît l'érudition pratique et sûre du R. P. Antoine de Sérent est judicieuse et attrayante : notons en particulier que la traduction des passages de Salimbene concernant la France, l'ouvre de la façon la plus heureuse. Ce tome premier contient une « géographie de la province de France », des monographies sur les cordeliers de Saint-André de Cubzac, le Tiers-Ordre à Reims, les Frères Mineurs à l'Université de Paris, etc., des études biographiques sur le Bienheureux Roger de Provence, sur sainte Perrine de Troyes, etc., une bibliographie et une chronique soigneusement établies, de précieuses *glanes franciscaines*, enfin des notes qui, sous la rubrique : Histoire littéraire et bibliographique, sont des *addenda* et *corrigenda* que les continuateurs ou rééditeurs de Willot, Wadding, Jean de Saint-Antoine et Sbaraglia auront tout profit à utiliser. De bonnes tables ferment ce volume.

— Une initiative des plus heureuses vient d'être prise par un groupe de professeurs de Göttingue, MM. Andreas, Otto et Titius, avec le concours de la Société royale des sciences de cette ville. Sous le titre *Quellen der Religionsgeschichte*, seront publiés par les maisons d'édition Hinrichs de Leipzig et Vandenhoeck et Ruprecht de Göttingue, des documents isolés ou par séries sur tous cultes et mythes, en évitant cependant par une judicieuse organisation préalable que ces publications ne prennent un caractère inorganique qui les rendrait moins utiles.

La *Theologische Literaturzeitung*, 1913, n. 14, donne le programme arrêté pour les sections : Religions primitives, Religion babylonienne et Islam. MM. Menhof, de Hambourg, Foy, de Cologne, et Preuss, de Berlin, sans cependant proposer de plan définitif de recherches, énoncent quelques-uns des principaux *desiderata* de l'étude des Naturvölker. Déjà, disent-ils, on pourrait s'occuper à classer les observations éparses que l'on possède sur les religions de la Nouvelle-Zélande, des îles Samoa, Hawaï, des îles de la Société, etc. ; de même pour la Micronésie et une grande partie de la Mélanésie où les relations de voyageurs abondent. Une monographie des populations orientales de l'archipel des Gazelles, une première mise en œuvre des documents recueillis sur les îles Salomon et la Nouvelle-Guinée répondraient à des besoins évidents ; le sud-est de l'Australie fournit déjà matière à une étude monographique ; pour le nord et le centre on en est encore à la période de défrichement. Enfin le programme insiste sur l'intérêt que présente l'étude des rapports culturels entre l'Inde continentale, l'archipel indien, la Tasmanie, l'île de Pâques, etc...

M. Zimmern, de Leipzig, a offert à l'activité des assyriologues une liste de rubriques sous lesquelles pourraient se classer leurs recherches. En voici les principales : I. Mythes et Épopées (Poèmes et textes divers sur la création, textes sur les luttes originelles contre les dragons et les démons ; mythe d'Adapa, du dieu Zu ; textes sur les rois primitifs (Bérose, texte d'Emmeduranki) ; Ea et Atrachasis ; Épopée de Gilgamesh ; mythes sur l'Enfer, descente d'Istâr, etc. ; mythe de Ninib, d'Urur et d'Ischmu ; le roi de Kutta ; mythe d'Etana ; légendes sur la naissance de Sargon) ; II. Hymnes et prières, chants funéraires, liturgiques, etc. ; III. Poésie didactique, littérature gnomique ; IV. Exorcismes, conjurations, textes médicaux, etc. ; V. « Omina » (textes astrologiques, hépatoscopiques, etc.) ; VI. Oracles (demandes et réponses) ; VII. Rituels ; VIII. Extraits des textes historiques, juridiques, etc., intéressant la religion ; IX. La littérature épistolaire de contenu religieux ; X. Textes philologiques de caractère religieux (listes de dieux, etc.).

MM. Goldziher et Snouck Hurgronje inaugurent dans cette collection les recherches sur l'Islam en publiant le *Al-insâm al-Kâmil* de 'Abdalkarim al Dschili.

Il n'est pas besoin de dire que la *Revue de l'Histoire des Religions* qui tend au même but par des routes très voisines, souhaite à cet essai de systématisation le plus vif et le plus prompt succès.

La semaine d'ethnologie religieuse de Louvain. — Une « semaine d'ethnologie religieuse » s'est tenue à Louvain dans les locaux universitaires de l'Institut d'Arenberg, du 21 août au 4 septembre derniers. Nous venons d'en recevoir le compte-rendu analytique (Paris, G. Beauchesne ; Bruxelles, A. Dewit, 1913, un vol. 8° de 340 pages). L'institution des « Semaines » est, nous dit la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 747, une inspiration collective du P. Schmidt, le directeur de la *Revue Anthropol.*, et du P. Bouvier, professeur

à Hastings « justement émus de la confusion produite dans l'histoire des religions par les théories fantaisistes de l'école évolutionniste et du péril qu'elle font courir aux croyances chrétiennes ». Dans les séances préparatoires, en 1911, le P. Pinard, professeur de théologie à Enghien (Belgique), déclarait : « Notre honneur exige que nous prenions position dans cette science (l'histoire des religions) avec des synthèses qui se fassent respecter et, avec elles, nos croyances ». Mais cette « semaine » n'est pas un congrès, c'est plutôt une « Sommer School », un enseignement organisé ayant pour public, tout au moins en principe, les missionnaires à qui est indispensable une orientation dans les questions d'ethnologie, « un minimum de principes critiques », « un certain nombre de règles pratiques ». Un programme a été composé par le P. Schmidt et ses collaborateurs : il comprend deux parties, l'une consacrée aux généralités de l'ethnologie religieuse, l'autre spéciale qui, à cette première « semaine », traitait du totémisme, des religions de l'Annam, de l'ethnologie de l'Océanie et de l'Afrique. « Dans chacune de ces parties, on reconnaît une triple série de cours, dont l'idée, semble-t-il, est empruntée à l'organisation des études universitaires en Allemagne et dont l'ensemble pourvoit à la formation complète de l'étudiant. Des trente-six heures de cours, les unes furent consacrées à l'érudition proprement dite dans les matières ethnologiques, d'autres à un exposé systématique des règles de critique utilisables en ethnologie, d'autres enfin à de véritables cours pratiques ». Le corps professoral de cette *semaine* dont le succès a été très considérable (une seconde sera tenue dès cette année à Louvain) avait été recruté en Allemagne, en Autriche, en France, en Hollande et en Belgique. Nous reproduisons le tableau des professeurs et des matières traitées ; Schmidt : *Généralités sur l'étude de l'ethnologie. Anthropologie astrale. Totémisme océanien et généralités. Ethnologie et religions de l'Océanie. Ethnologie et religions de l'Afrique* ; Pinard : *L'étude des religions* ; Van Ginneken : *Les faits linguistiques* ; Bros : *Animisme et mánisme* ; Stratmann et Hestermann : *Culture matérielle de non-civilisés* ; Bouvier : *Magie et magisme* ; Leroy : *L'être suprême* ; De Grandmaison : *Le culte social. La piété personnelle* ; Lemonnyer : *La morale. L'au-delà* ; Schrynen : *La sociologie* ; de Jonghe : *Totémisme américain. Ethnologie de l'Afrique* ; Trilles : *Observations sociologiques. Totémisme africain* ; Capart : *Totémisme en Egypte* ; De Clercq : *Observations religieuses* ; Colle et Nekes : *Observations linguistiques* ; Cadière : *Observations religieuses. Religions de l'Annam*. Ces cours, placés sous le patronage du cardinal Mercier, archevêque de Malines, avaient lieu devant un auditoire où figuraient les représentants de dix-huit ordres de missionnaires, au nombre d'une centaine environ. Les professeurs tendirent, pour la plupart, à une objectivité qui leur fait le plus grand honneur. Le volume de comptes-rendus que nous avons entre les mains contient, à la suite de chaque conférence, une bibliographie sommaire où se marque le même désir d'être impartial et complet. Dans son ensemble, cette série de travaux, contient des analyses scientifiques qu'il faut prendre en très sérieuse considération. La synthèse n'en peut

cependant surprendre personne; elle a été exposée en conclusion par M^{re} A. Leroy, évêque d'Alinda, et nous la reproduisons à titre documentaire : à la question : faut-il admettre que les restes d'une révélation primitive subsistent par le monde, constitués par les « éléments primaires de la religion », l'orateur répond : « Nous nous mettons simplement en présence des faits, faits qui sont sous nos yeux et qui peuvent être contrôlés par tout homme sincère. Or, ces faits nous montrent, en effet, dans les éléments fondamentaux de toutes les religions, des accords étonnants avec ceux qui servent de base à la Religion patriarcale, devenue successivement la Religion mosaïque, chrétienne et catholique, c'est-à-dire universelle. Notre constatation s'arrête là, et pour l'heure, elle nous suffit... (*op. cit.*, p. 315).

La session de cette année, outre la partie générale (notion, principes et méthodes) comprendra une partie spéciale dont le programme roulera (a) sur la mythologie astrale (définition, espèces, formes et thèmes divers, diffusion et histoire dans les différents peuples civilisés ou non civilisés, etc.); — (b) sur l'Islam, sa préhistoire, ses origines, sa dogmatique, sa morale, ses sectes, etc.

Congrès international d'Ethnologie et d'Ethnographie à Neuchâtel en 1914. — Il y a plus de cinquante ans, c'est Neuchâtel qui avait organisé le premier Congrès d'archéologie préhistorique, prenant ainsi l'initiative d'un mouvement scientifique qui s'est étendu au monde entier : de même, par son Musée ethnographique, sa chaire d'Ethnographie et d'Histoire comparée des civilisations, les nombreuses disciplines représentées dans son enseignement supérieur, les publications bien connues de ses missionnaires, sa situation centrale en Europe, la ville de Neuchâtel se trouve particulièrement désignée pour organiser un Congrès international d'Ethnologie et d'Ethnographie.

L'idée d'une réunion de ce genre a été favorablement accueillie par les autorités cantonales, communales et universitaires, qui ont promis leur patronage et leur concours effectif, et par de nombreuses personnalités scientifiques. Il s'est donc constitué un comité qui s'est chargé d'organiser ce Congrès. Le comité général comprend MM. les Professeurs G. Jéquier, A. Dubied, A. Knapp et A. Raymond. Le président du comité scientifique et notre collaborateur et ami M. A. Van Gennep, professeur à la Faculté des Lettres de Neuchâtel, directeur de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*.

La date prévue pour le Congrès et la semaine de vacances de la Pentecôte 1914 (du 1^{er} au 5 juin). Nous aurons l'occasion de reparler de cette très intéressante initiative. Voici quelles sont les sections provisoirement constituées;

1. Ethnographie générale; méthodes de l'éthnologie et de l'ethnographie; histoire de l'ethnographie. — 2. Ethnographie psychologique; ethnopsychologie; psychologie des religions; méthode psycho-analytique d'interprétation des mythes et légendes; esthétique comparative. — 3. Ethnographie sociologique; les formes primitives de l'économie politique, du droit, de la famille, de

l'État ; ethnographie et colonisation ; races et milieux ; anthropogéographie. — 4. Ethnographie technologique ; races et civilisations ; débuts de l'art et des diverses techniques ; métiers et industries. — 5. Ethnologie et ethnographie préhistoriques et protohistoriques ; la question des métaux. — 6. Ethnologie et ethnographie antiques : Egypte, Assyro-Babylonie, Perse, Asie Mineure, Grèce, Empire romain. — 7. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Europe. — 8. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Asie et de l'Océanie. — 9. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Afrique. — 10. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Amérique. — 11. Enseignement des sciences de l'homme ; organisation et développement des musées ethnographiques. — Le Comité du Congrès se réserve le droit d'augmenter ou de diminuer le nombre des sections suivant les circonstances. Il est prévu en outre un certain nombre de réceptions officielles ou particulières, d'excursions scientifiques et de représentations d'un caractère ethnographique ou folklorique. Le montant de la souscription au congrès est fixé à 10 fr.

Prix académique. — L'Académie des sciences morales et politiques a partagé le grand prix Lefèvre-Deumier entre M. Georges Foucart pour son livre : *Histoire des religions et méthodes comparatives* ; le P. Lagrange pour ses travaux sur l'histoire biblique, et M. J. Toutain pour son livre : *Les cultes païens dans l'empire romain*.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LE SACRIFICE DE TYNDARÉ

Pausanias signale, aux environs de Sparte, un lieu qu'il appelle le *monument du cheval*, ἵππου μνημα'. Il en explique l'origine comme il suit. Tyndare, roi de Sparte, réunit là les prétendants de sa fille Hélène; il sacrifia un cheval et, se tenant debout sur ses entrailles dépecées (τόμια), fit prêter serment aux prétendants. Ceux-ci jurèrent de protéger Hélène et son futur époux contre quiconque voudrait leur nuire. Ce serment prêté, Tyndare ensevelit le cheval à l'endroit marqué par le monument.

Ce monument était vraisemblablement un simple tertre, un *tumulus*; il s'appelait, dans le pays, le *tertre du cheval* et la tradition locale donnait, de ce nom, l'explication que répète Pausanias. Mais elle ne l'avait pas inventée; l'histoire singulière du sacrifice de Tyndare et du serment déféré par lui aux prétendants d'Hélène devait se lire dans de vieux textes littéraires qui ne sont pas venus jusqu'à nous. En effet, six siècles avant Pausanias, nous constatons une allusion à la même légende dans une comédie d'Aristophane. Il s'agit, pour les femmes grecques, de former une ligue de la paix. Calonice demande à Lysistrate par quel serment elles vont s'obliger. Lysistrate, rappelant le serment des Sept contre Thèbes dans la tragédie d'Eschyle, propose de sacrifier une brebis et de jurer sur un bouclier. — Non, répond Calonice, on ne peut jurer sur un bouclier quand il s'agit de la paix. — Mais quel serment faut-il donc prêter? demande Lysistrate. — Si nous prenions, dit Calonice, un cheval blanc et si nous le coupions en morceaux? — Où prendrions-nous un

1) Pausanias, III, 20, 9.

cheval blanc? objecte Lysistrate. — Sur quoi un scholiaste remarque que les Amazones immolaient des chevaux blancs; mais ce rapprochement est hors de propos. Calonice a parlé d'un serment prêté sur les entrailles d'un cheval immolé; c'est une allusion évidente au rite même que décrit Pausanias et dont le caractère essentiel est de sanctifier un serment, en particulier un serment d'alliance, comme celui dont il s'agit dans les deux cas. L'allusion d'Aristophane complète sur un point le texte de Pausanias: le cheval sacrifié était blanc.

Observons ici que le texte du Périégète est fort elliptique: il ne dit pas comment les prétendants d'Hélène ont prêté serment. Tyndare se place sur les entrailles dépecées du cheval (ἐπὶ τῶν τομίων); il est logiquement nécessaire que ces entrailles jouent un rôle dans le serment qu'il sollicite, que chaque contractant les touche de quelque manière, ou qu'il passe entre les sections que le couteau du sacrificateur a isolées. Les commentateurs de Pausanias, notamment M. Frazer, ont réuni des exemples de pratiques analogues; le mieux attesté, à l'époque historique, est celui du serment prêté devant l'Aréopage d'Athènes, où l'accusateur se tenait debout sur les membres d'un sanglier, d'un bélier et d'un taureau, sacrifiés dans des conditions prescrites par la loi religieuse¹. Je ne m'occuperai, dans ce qui suit, que des parallèles les plus anciens, ou qui permettent des inférences touchant les époques les plus anciennes; je ferai abstraction de ceux que fournit l'ethnographie, non qu'ils ne soient instructifs, mais parce qu'il est possible, en l'espèce, de se passer d'eux.

Le serment sacrificiel est un usage très archaïque, dans lequel l'immolation de la victime n'a pas pour objet, comme on le pourrait croire, d'assurer la participation ou la bienveillance des dieux: c'est une opération magique dont l'efficacité est due à la sainteté même de l'être sacrifié, intervenant,

1) Démosthène, *Orat.*, XXIII, p. 642.

comme élément principal, au contrat et à la formule d'exécration qui le fortifie. Si, plus tard, on a juré par les dieux de l'Olympe, c'est qu'il a fallu accommoder à ce panthéon nouveau des formules rituelles nées avant lui. Mais, même en pleine période historique, nous constatons des survivances du rite primitif, où la victime seule sanctifie le serment et en interdit avec plus de force la violation.

On dit que Catilina, voulant s'assurer la fidélité des principaux conspirateurs de son parti, imagina de les lier par un serment horrible, précédé d'un sacrifice humain. « Ayant immolé un enfant, dit Dion Cassius (XXXVII, 30), et ayant prononcé les serments sur ses entrailles, il toucha ensuite ces entrailles et les autres firent de même » (ἔπειτα σπλάγχνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων). Le sens du dernier membre de phrase est contesté : que signifie σπλάγχνεύειν ? S'agit-il d'entrailles touchées ou d'entrailles mangées ? Mérimée a eu raison de préférer le premier sens ; le mot σπλάγχνεύειν, qu'emploie ici Dion Cassius, est rituel ; il marque le contact physique avec l'objet sacré, qui fait passer sa puissance — le *mana* des Polynésiens — dans ceux qui le touchent. La version donnée par Salluste (XXII) est un peu différente. Catilina mêle du sang humain à du vin et fait circuler ce mélange dans des coupes ; après l'exécration (Salluste ne parle pas du serment), tous en boivent un peu, *suivant l'usage dans les sacrifices solennels* ; cela fait, Catilina révèle ses desseins. L'opération aurait eu pour but de cimenter la fidélité des conjurés par la conscience d'un grand forfait accompli en commun (*qui inter se fidi magis forent alius alii, tanti facinoris consci*). Salluste ajoute que toute cette histoire lui paraît suspecte et peut avoir été inventée après coup, pour atténuer la responsabilité de Cicéron en aggravant le crime des conspirateurs. Mais le fait même qu'elle a trouvé crédit prouve qu'elle était rituellement correcte, et c'est cela seul qui nous importe. Salluste, qui suit une bonne source, distingue nettement les différents rites : 1° l'emploi du sang humain, c'est-à-dire d'une substance sacrée entre toutes, assimilée à la vie même ;

2° la dissimulation de cet emploi, puisque le sang est mêlé à du vin; 3° l'exécration, c'est-à-dire la malédiction prononcée par chacun, ou par un seul parlant au nom de tous, contre quiconque trahirait la cause; 4° le rite magique proprement dit, absorption du sang par les convives, qui crée entre eux la fraternité du sang et fait surtout intervenir le sang sacré pour ajouter une force redoutable à l'exécration; 5° la révélation faite aux mystes qui deviennent, dès lors, des initiés. Il faut remarquer l'expression de Salluste, *sicut in sollemnibus sacris fieri consuevit*; il y a là une allusion, presque indiscrette sous la plume d'un ancien, à l'usage de la coupe de vin dans les mystères, car Salluste, ou l'auteur qu'il suit, n'a pu penser à autre chose. Répétant d'ailleurs une tradition qu'il a trouvée toute faite, l'historien ne paraît pas avoir compris lui-même la portée du rite, puisqu'il croit que les conjurés se seraient liés par la conscience d'un grand crime commis en commun. De quel crime s'agit-il? Ils ont bu du sang humain sans s'en douter; ils n'ont pas tué un homme pour en tirer du sang; ils ne sont pas des criminels de droit commun. Cette explication est donc sans valeur; c'est une explication rationaliste. L'explication vraie, qui est d'ordre magique, paraîtra d'autant plus intéressante que Salluste nous la suggère sans nous la donner.

En rapportant le témoignage abrégé de Pausanias sur le sacrifice de Tyndare, nous avons été amené à supposer que les prétendants d'Hélène touchèrent les entrailles coupées de la victime; cette hypothèse peut trouver une confirmation dans le texte cité de Dion Cassius. On admettrait aussi, d'après le texte de Salluste, qu'ils ont bu chacun quelques gouttes de sang. Mais une troisième hypothèse, suggérée par le mot τόμια (entrailles découpées) qu'emploie Pausanias, paraît plus vraisemblable : celle d'un passage à travers les parties du corps de l'animal. Pourquoi aurait-on dépecé le corps, puisqu'il ne s'agit pas d'un banquet, si cette opération n'avait pas dû servir au rite essentiel? Une analogie très digne d'attention nous est fournie par un texte biblique. C'est

l'Éternel qui parle par la bouche de Jérémie (XXXIV, 8), pour reprocher aux Juifs d'avoir réduit à la condition servile les esclaves qu'ils avaient libérés sous la menace des Chaldéens, au moment où ceux-ci assiégeaient Jérusalem : « Vous ne m'avez point obéi. Et les hommes qui n'ont point voulu ratifier les promesses du pacte qu'ils avaient fait en ma présence, avec le taureau coupé en deux, entre les morceaux duquel ils ont passé, ces chefs de Juda et de Jérusalem, ces eunuques et ces prêtres et tout le commun peuple qui est passé entre les morceaux du taureau, je les livrerai à leurs ennemis ».

Voilà donc la mention d'un engagement solennel, pris devant Jahveh, et dont le rite essentiel obligeait tous ceux qui y participaient de passer entre les morceaux d'un taureau coupé en deux. Il y a quelque chose d'analogue dans la *Genèse* (XV, 10), lors du pacte conclu entre Jahveh et Abraham ; mais ce passage est tellement obscur que j'aime mieux m'en tenir à celui de Jérémie. Observons d'abord qu'il n'est question d'aucun rite de ce genre dans les livres qui nous ont conservé les lois dites mosaïques ; preuve, après tant d'autres, que la rédaction et la promulgation de ces lois sont postérieures à l'époque des prophètes et que l'origine mosaïque qu'on leur attribue est insoutenable. L'usage religieux auquel Jérémie fait allusion devait être universellement admis, puisque tout le peuple, y compris les chefs et les prêtres, s'y est conformé et que l'Éternel, parlant par la bouche de Jérémie, ne trouve rien à blâmer dans cette pratique : il blâme seulement le manquement à la parole donnée et promet d'en tirer une éclatante vengeance.

Que signifie le rite du taureau coupé ? C'était, dit Reuss¹, une cérémonie symbolique usitée dans les affaires civiles et dans les relations internationales. On partageait en deux une victime et, en passant entre les deux moitiés, on appelait sur soi-même le sort de l'animal en cas de violation du pacte.

1) Reuss, *Les Prophètes*, t. I, p. 530.

De là en hébreu la locution *trancher une alliance*, en latin *icere fœdus*, en grec ὄρχια τέμνειν.

Cette explication est tout à fait insuffisante, car elle fait abstraction de ce qu'il y a de plus important dans un sacrifice, à savoir la sainteté de la victime. Au contraire, si l'on met au premier plan, pour ainsi dire, l'idée de cette sainteté, on comprendra qu'une réunion d'hommes, même très nombreuse, puisse se sanctifier, s'imprégner de la force magique de la victime, ajouter cette force à celle de l'engagement pris et à l'exécration qui le complète, en passant entre deux moitiés de l'animal immolé. Il n'y a pas contact, comme lorsque l'on touche les entrailles ou qu'on boit du sang, mais il y a les apparences d'un contact, qui simplifient et abrègent le rite sans en diminuer l'efficacité, exactement comme lorsqu'on fait passer un homme par le trou d'un rocher ou d'un vieil arbre, superstition qui a été signalée dans un grand nombre de pays. Le cérémonial usité en Palestine et celui dont on trouve des traces en Grèce accusent une parenté assez proche pour qu'on y voie la survivance d'une pratique antérieure à toute histoire, fondée sur les notions primitives de sainteté, de communication de la sainteté par le contact, l'approche ou le passage, qui appartiennent au vieux fonds commun de la psychologie religieuse.

Le passage à travers le corps d'une victime est mentionné dans un texte latin qui n'est pas antérieur à l'époque impériale, mais a été compilé d'après des textes grecs anciens et se rapportant à des événements protohistoriques, le *De Bello Trojano* de Dictys. Au moment où les chefs vont partir pour la guerre de Troie, on décide de leur faire prêter serment. Le devin Calchas fait amener un verrat au milieu de l'assemblée et le coupe en deux morceaux dont il place l'un à l'est, l'autre à l'ouest ; puis il ordonne à tous les chefs de passer entre les deux moitiés du verrat avec leurs glaives nus et de les tremper dans le sang de l'animal. Après quoi, les chefs jurent de faire la guerre à Priam et de ne point poser les armes avant la ruine de Troie et de son empire. Les anciens commentateurs

de Dictys ont tous rappelé, à ce propos, les textes de la Genèse et de Jérémie. L'intérêt de celui de Dictys tient à l'usage qui y est fait du sang de la victime ; il n'a d'ailleurs, après ce qui a été dit, rien de surprenant pour nous.

Revenons aux versets de Jérémie. Nous avons vu que le rite mentionné par le prophète est évidemment très ancien, antérieur aux codes hébreux qui l'ignorent à dessein. Vers l'époque de Jérémie, il a été judaïsé et rendu, si l'on peut dire, orthodoxe par l'intervention supposée de Jahveh, qui préside au rite et le couvre de sa sainteté. Mais cette intervention est certainement adventice, car la présence de Jahveh n'est pas plus nécessaire ici que celle d'un dieu de l'Olympe dans le sacrifice de Tyndare ou dans celui de Calchas. L'élément divin primitif est représenté à titre exclusif par la victime, dont la sainteté se communique aux contractants. Or, cette victime, à Jérusalem, est un taureau, c'est-à-dire précisément une vieille divinité syrienne, un Baal¹, qui survit, à ce titre, dans les taureaux placés auprès du Zeus d'Héliopolis², comme dans le Zeus de Doliché, figuré debout sur un taureau³. Que le dieu taureau ait été vénéré aussi chez les Hébreux, à titre d'emprunt ou de survivance, cela ne fait pas de doute, au point qu'il est permis de dire que le dieu anthropomorphique de la Genèse et le dieu spirituel des prophètes ont recueilli la succession d'un dieu-taureau. Des images portatives de taureaux dorés ont figuré, jusqu'au temps des prophètes, dans les sanctuaires d'Israël⁴. On les trouve dans le royaume du Nord, à Dan et à Bethel, où l'on prétendait que ces images avaient été dressées par Jéroboam⁵, à Samarie⁶, peut-être aussi à Gilgal. Il n'y en avait pas dans le temple de Jérusalem, à moins que les deux *Cherubim*

1) Tobie, I, 5 : τοῦ Βαλ τῇ δαμάλει οὐ τῷ μόσχῳ.

2) Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 47.

3) *Rép. de la statuaire*, II, p. 21.

4) Pour ce qui suit, je renvoie à l'*Encycl. Biblica*, s. v. *Golden Calf*.

5) I Rois 12, 28 ; II Rois, 10, 29 ; Osée, X, 5.

6) Osée, VIII, 5.

colossaux, gardiens de l'arche sainte, n'aient été, comme on l'a supposé souvent, analogues aux taureaux ailés des palais assyriens ; mais là nous trouvons un autre dieu animal, une idole sauvée du naufrage des idoles, le serpent d'airain. Voici un texte formel sur le culte de l'image du taureau en Israël ; c'est l'Éternel qui parle par la bouche d'Osée (VIII, 5) : « Samarie, ton veau a causé ta perte. Ma colère s'est embrasée contre toi... car ce veau est aimé d'Israël ; l'ouvrier l'a fait, et il n'est point dieu ; c'est pourquoi le veau de Samarie sera mis en pièces ». S'il est toujours question de veaux et non de taureaux, c'est parce que les images en or, ou couvertes de plaques d'or, étaient nécessairement assez petites ; ce n'est pas l'âge de l'animal, mais sa taille qui était ainsi indiquée. L'histoire d'Aaron fabriquant un veau d'or en plein désert¹ marque, malgré sa criante invraisemblance, qu'une idole de ce genre appartenait au vieux fonds polythéiste des Hébreux. Il est vrai que, suivant un texte, le culte du veau aurait été introduit par Jéroboam ; mais il est bien improbable que ce roi ait innové ; il n'a fait que restaurer un ancien culte populaire, combattu par les progrès de monothéisme. Ce culte était bien cananéen et non d'importation ou d'imitation égyptiennes, bien que Renan et Maspero l'aient autrefois cru ; car lorsque le prophète Osée et le rédacteur du livre des Rois condamnent le culte du veau, ils ne font aucune allusion à l'Égypte et, en revanche, quand Jérémie (XLVI, 15) mentionne en passant le bœuf Apis, il ne le rapproche pas, comme il eût été tentant de le faire, des vieilles idoles encore vénérées en Israël.

Concluons que l'usage signalé par Jérémie remonte à une époque où le dieu principal des tribus qui le pratiquaient était un taureau. Dans des circonstances exceptionnelles, particulièrement solennelles et graves, ce taureau sacré était immolé et coupé en deux ; sa divinité se communiquait à ceux qui le touchaient ou qui étaient censés se sanctifier à

1) *Exode*, XXXII.

son voisinage ; ainsi l'engagement collectif pris par ces hommes était corroboré ; l'exécration qu'ils prononçaient était rendue plus énergique et plus redoutable, exactement comme, à des époques plus récentes, un serment a paru plus efficace quand il était prononcé sur une hostie, sur une croix, sur des reliques de saints, sur les Écritures. C'est encore la même idée qui domine obstinément la mentalité religieuse de nos contemporains quand ils jurent sur la vie ou sur la tête de leurs parents ou de leurs enfants. Ils s'imaginent, il est vrai, qu'en usant de ces formules ils déclarent vouloir ou consentir qu'un parjure entraîne la mort de ces êtres chers ; au serment se mêle l'idée d'une exécration. Mais la preuve que cette interprétation vulgaire est erronée, c'est que ces hommes sont prêts à jurer de même sur ou par la tête de leurs parents défunts. Ainsi Atalide s'écrie dans *Bajazet* (V, 6) :

Je jure par le ciel qui me voit confondue,
Par ces grands Ottomans dont je suis descendue !

Le sentiment qui inspire ces formules très anciennes est celui de la *chose sacrée*, à quelque titre que ce soit, dont la vertu, invoquée par la parole ou absorbée par le contact, s'ajoute à la force de l'affirmation, qui est déjà magique ; l'idée du péril causé par le parjure à la chose sacrée qu'on invoque ou qu'on touche n'est pas admissible dans le cas des dieux, de leurs symboles ou de leurs reliques ; c'est une de ces illusions que crée le langage et que le rationalisme entretient. Car le rationalisme répugne à la conception de la chose sacrée ; il vide les personnes et les objets de leur contenu magique ; à l'action des forces indéfinies que ce contenu représente il substitue des notions presque mécaniques, telles que celle du danger de maladie ou de mort causé par le ressentiment d'un être transcendant, extérieur aux choses et conçu à l'image de l'homme. En ce sens, on peut dire que la religion des prophètes d'Israël est une réaction rationaliste contre les vieux cultes à *mana* des Cananéens ; il en est de même dans la religion grecque des dieux olym-

piens, comparée à celle qui l'a précédée et dont elle a conservé, au prix de contradictions insolubles, bien des éléments surtout rituels.

La théorie que j'ai exposée du serment sacrificiel permet, je crois, de comprendre deux passages de l'Écriture qui ont fort embarrassé les commentateurs. Abraham, devenu vieux, dit à son intendant, peut-être Eliézer : « Pose la main sous ma hanche pour que je te fasse jurer par Jahveh que tu ne choisiras pas, pour femme à mon fils, une fille de Canaan ». (*Genèse*, XXIV, 1). Et Jacob, devenu vieux à son tour, dit à son fils Joseph : « Si tu m'aimes, pose ta main sous ma hanche et promets-moi de ne pas m'ensevelir en Égypte » (*ibid.*, XLVII, 28). Tous les commentateurs ont reconnu qu'il y a là un euphémisme ; mais ils diffèrent d'avis sur l'explication de l'usage. M. Benzinger écrit¹ : « Il est sûr que cela n'a rien à voir avec la sanctification de ces parties par la circoncision. En revanche, cela peut indiquer que le serment lie aussi les descendants (opinion de Dillmann) ; ou bien il s'agit d'une survivance du culte phallique, emprunté aux Cananéens et qu'on ne comprenait naturellement plus à l'époque historique : l'organe de la génération y symboliserait la divinité (opinion de Holzinger) ». Ces deux explications me semblent également inadmissibles. Mais s'il est vrai, comme j'ai essayé de le faire voir, que la force magique et astreignante d'un engagement verbal s'accroît par l'effet de la force magique emmagasinée dans celui qui le profère, on comprend que le contact d'une chose *tabou* et généralement, à ce titre, soustraite au contact, augmente l'efficacité d'un serment. Il ne s'agit pas ici d'une chose *tabou* quelconque, mais d'une chose *tabou* appartenant à la personne qui exige le serment, dont la volonté semble ainsi passer dans celle du jureur et la renforcer dans le sens voulu. La mention de Jahveh, dans le premier passage cité de la *Genèse*, est une insertion du rédacteur monothéiste ; mais le rôle de témoin

1) *Encycl.* de Hauck, article *Eid*, p. 293.

que lui attribue le texte n'en est pas moins instructif. Le vrai témoin, le *tiers intervenant*, est, dans l'usage primitif, la partie touchée. Est-ce par l'effet d'un hasard que le mot latin *testis* — qui, au sens juridique, paraît signifier *tiers* — désigne à la fois le témoin et la partie en question? Est-ce l'effet du hasard si les Grecs, et les Romains à leur exemple, ont si volontiers juré par les Dioscures jumeaux, *δίδυμοι*, alors que ce dernier mot prête à la même équivoque? Le latin *testis*, au sens anatomique, ne comporte aucune étymologie satisfaisante; celle qui fait dériver ce mot de *testa*, signifiant *tesson*, par analogie à l'emploi analogue de *vas*, est loin d'être convaincante. Mais je ne voudrais pas affirmer que *testis*, *testiculus* signifient « témoin, petit témoin », sur la seule autorité d'un usage biblique dont il n'y a pas trace en Italie; j'indique une possibilité, rien de plus.

Le passage de Pausanias relatif au sacrifice de Tyndare, que j'ai cité au début de ce mémoire, continue en ces termes (III, 20, 9) : « Tout près du monument du cheval s'élèvent sept colonnes, disposées, je crois, d'après le rite archaïque (*κατὰ τρόπον οἷμαι τὸν ἀρχαῖον*), qu'on dit être les images des sept planètes ». Cette explication vaut ce qu'elle vaut; à mon avis, elle est négligeable; mais ces sept piliers rappellent un texte curieux d'Hérodote sur les Arabes (III, 8) : « Quand deux hommes veulent contracter une alliance, un troisième, debout entre eux, pratique une incision dans les paumes de leurs mains auprès du pouce; puis il prend un flocon de laine du vêtement de chacun et imbibe de leur sang *sept pierres debout placées au milieu*, en invoquant Dionysos et Uranie ». Voilà donc, chez les Arabes comme à Sparte, sept pierres debout — nous dirions des menhirs — qui jouent un rôle dans la prestation d'un serment d'alliance. Le mélange du sang des contractants sur les pierres sacrées crée entre eux

1) A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, p. 625. Osque *trstus* = *testes*; *tristramentud* = *testament*; irlandais *tress* = le troisième; russe *trélij* = arbitre. — La ressemblance des testicules à deux œufs peut être pour quelque chose dans l'habitude de jurer par les *δίδυμοι*, issus des œufs de Lédæ.

un lien très fort, comme, chez d'autres peuples, l'absorption, par chaque contractant, de quelques gouttes du sang de l'autre. Ici, le caractère sacré des pierres ajoute sa sainteté au mélange des sangs et en accroît l'efficacité magique. Le texte d'Hérodote explique et complète celui de Pausanias : les sept pierres debout, proches du monument du cheval, ne se trouvaient pas là sans raison ; elles servaient, comme le cheval sacrifié sur le tertre voisin, aux rites d'alliance les plus solennels de la tribu.

En étudiant le passage de Jérémie relatif au serment prêté sur le taureau, nous avons vu que la présence de Jahveh n'est pas essentielle et que, dans le rite primitif, c'est le taureau qui est le seul réservoir de force magique. La même conclusion doit être valable pour le rite grec. Mais alors se pose la question : pourquoi le souvenir de ce rite est-il lié, dans Pausanias, au nom de Tyndare, le « frappeur »¹ ?

Tyndare, roi de Sparte, est l'époux de Lédà ; celle-ci est la mère des Dioscures. Les Dioscures, à l'époque classique, sont des dieux cavaliers qui ont le privilège de fendre les airs sur leurs montures. Mais il ne peut s'agir de deux cavaliers aux origines de la fable, puisque l'équitation n'est connue en Grèce que depuis le VIII^e siècle ; il ne peut s'agir alors que de dieux-chevaux, de chevaux divins. Or, les chevaux divins qui portèrent plus tard le nom de Dioscures, quand on fit de leurs cavaliers les fils de Zeus, étaient aussi des chevaux volants, et la fable prétend nous dire pourquoi : Lédà, racontait-on, les avait conçus de Zeus transformé en cygne et les avait non pas enfantés, mais pondus et couvés. Ils étaient donc des oiseaux. Mais Zeus, divinité olympienne, n'a rien à voir dans une légende aussi ancienne : Castor et Pollux sont donc des cygnes par leur mère, qui les a mis au jour dans des œufs. S'ils sont aussi des chevaux, ce ne peut être que par leur père Tyndare, que la fable réduisit plus tard

1) Si Tyndare est un nom indo-européen, on doit le rapprocher de *tundere* ; mais il reste toujours possible qu'il appartienne à une autre langue.

au rôle de père putatif. Donc, Tyndare, le « frappeur », est un dieu cheval, dont Zeus a recueilli l'héritage, exactement comme le Jahveh biblique a recueilli l'héritage d'un dieu taureau.

Tyndare étant un cheval, tout s'explique. A l'endroit signalé par Pausanias, on nourrissait un cheval divin. Dans des circonstances exceptionnellement graves, la tribu le sacrifiait; c'était le rite usité quand il s'agissait de confirmer ou de contracter une solennelle alliance. Par une transformation de la légende sous l'influence de l'anthropomorphisme, transformation dont j'ai cité ailleurs de nombreux exemples, Tyndare devint, d'animal sacrifié, roi sacrificateur; le cheval divin se dédoubla et son nom passa à un prince mythique qui, une fois seulement, dans une circonstance qu'on précisait, aurait offert en sacrifice un cheval. Mais, comme il arrive en pareil cas, le rite survécut à la légende primitive et nous en a conservé, grâce aux informations de Pausanias, les éléments. Le mythe classique s'est accommodé au rite en se localisant. Le *monument du cheval* que signale Pausanias est, en réalité, le monument collectif des chevaux Tyndares; c'était là qu'on les ensevelissait. Il y a d'autres sépultures collectives de chevaux sacrés en Grèce: je me réserve de le démontrer prochainement.

SALOMON REINACH.

LES MARTYRS DONATISTES

CULTE ET RELATIONS

L'Église donatiste, dont nous avons précédemment reconstitué l'histoire¹, s'appelait elle-même « l'Église des martyrs »². Le culte des Saints y fut toujours très populaire. La littérature martyrologique s'y est largement développée : une littérature étrange, sectaire et violente de ton, d'une onction brutale, au service des haines du parti. Cette littérature farouche n'en est pas moins en rapport étroit avec la liturgie de la secte. Du fait historique, on ne doit pas séparer ici le document littéraire : si les relations s'expliquent par le culte, le culte s'éclaire par les relations.

I

Ce qui frappe avant tout, c'est le développement anormal et le caractère presque idolâtrique du culte des Saints chez les dissidents africains. Il n'y a peut-être pas d'Église, où les martyrs aient tenu autant de place que dans l'Église donatiste. Cette popularité s'explique par des raisons diverses : par l'histoire, par les nécessités de la polémique, par l'influence indirecte de la doctrine et de la discipline du parti.

Raison historique, d'abord. C'est par une suite de malentendus sur cette question du martyre, que les futurs Donatistes avaient été amenés à se séparer des Catholiques. Si

1) Voyez la *Revue de l'histoire des religions*, années 1909 à 1911.

2) *Acta Saturnini*, 19 Baluze. — Cf. *Collat. Carthag.*, III, 258.

haut qu'on remonte dans les annales du schisme africain, on y surprend ces malentendus. Au milieu même des persécutions de Dioclétien, l'évêque Mensurius et son archidiacre Caecilianus étaient devenus suspects à beaucoup de leurs fidèles, parce qu'ils opposaient aux orgueilleuses prétentions des confesseurs les droits de l'Église et du clergé, parce qu'ils ne voulaient pas laisser honorer de leur vivant et pêle-mêle, honnêtes gens ou coquins, tous les chrétiens alors emprisonnés à Carthage¹. Si la foule accueillit avec tant d'enthousiasme le manifeste des martyrs d'Abitina, c'est qu'elle y vit une revanche des confesseurs sur les clercs, des héros sur les politiques². Vers le même temps, dans sa lettre à Mensurius, Secundus de Tigisi louait d'autant plus les victimes des païens, qu'il croyait faire ainsi la leçon à l'évêque de Carthage³. En 305, à Cirta, la vénération des futurs schismatiques pour les martyrs s'affirme encore dans la réunion épiscopale des traditeurs. A Donatus de Mascula, qui cherchait à excuser sa faiblesse, le président répliqua d'un ton hautain : « Que ferons-nous donc pour les martyrs ? Ils n'ont pas été traditeurs, et c'est pour cela qu'ils ont été couronnés »⁴. C'est la dévotion aveugle et superstitieuse pour des reliques quelconques, qui fit de Lucilla l'ennemie jurée de l'archidiacre Caecilianus, la marraine et la trésorière de l'Église dissidente⁵. A Carthage, dans le synode de 312, la question fut posée nettement entre le soi-disant parti des martyrs et le parti des prétendus traditeurs : de cette antithèse naquit le schisme⁶. Quelques années plus tard, un chroniqueur schismatique fait sortir de là tout le Donatisme : « La sainte Église, dit-il, est celle qui suit les martyrs »⁷.

1) *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

2) *Acta Saturnini*, 18 Baluze.

3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25 ; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

4) *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

5) *Optat*, I, 16.

6) *Optat*, I, 19-20 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

7) *Acta Saturnini*, 18 Baluze.

Dès lors, le culte des Saints devint, pour ainsi dire, la raison d'être de la secte. Au souvenir des circonstances historiques de la rupture, s'ajoutèrent les nécessités de la controverse. C'est sur le devoir de sainteté et sur le droit supérieur des martyrs, droit et devoir méconnus, disait-elle, par les Catholiques, que l'Église dissidente fondait son droit à l'existence, sa prétention d'être la véritable Église. L'un de ses premiers polémistes dit nettement : « Pour reconnaître la véritable Eglise catholique et distinguer la communion des Saints de celle des profanes, il faut lire les Actes des Martyrs »¹. Ces Actes, en attestant « la gloire des martyrs et la condamnation des traditeurs »², justifient la déchéance de Caecilianus et des Caecilianistes au profit de l'Église de Donat, seule héritière de l'ancienne Église africaine.

Enfin, jusque dans la doctrine et la discipline de leur secte, les Donatistes trouvaient une raison impérieuse d'exalter le culte des Saints. Ils prétendaient conserver ou faire revivre en Afrique la tradition de l'idéal évangélique : or, depuis le temps des Apôtres, c'est par les martyrs qu'avait été le mieux réalisé cet idéal. Aussi, l'un des plus célèbres héros de l'Église dissidente « avait toujours à la bouche l'Évangile, et, dans l'esprit, le martyre »³. Les schismatiques sentaient passer en eux le souffle de l'Esprit : or, c'est surtout dans la persécution que se manifestait l'Esprit Saint, « victorieux dans les confesseurs, triomphateur dans les martyrs »⁴. Les Donatistes se piquaient de maintenir, dans toute sa rigueur, l'antique discipline : ils pouvaient alléguer l'exemple des héros qui avaient payé de leur vie leur scrupuleux respect de la loi divine. Enfin, l'intransigeance des plus sectaires avait trouvé d'avance sa justification dans l'arrêt des martyrs d'Abitina.

Ainsi, de tous côtés, par le souvenir des circonstances

1) *Acta Saturnini*, 1.

2) « Gloria martyrum et damnatio traditorum » (*Ibid.*, 1).

3) *Passio Marculi*, p. 762 Migne.

4) *Acta Saturnini*, 20 Baluze.

de leur schisme, par les nécessités de leurs controverses, par leur doctrine et leur discipline, les Donatistes furent amenés à une sorte d'adoration exclusive et farouche pour les Saints. Très sincèrement, ils répétaient et ils croyaient que leur Église était par excellence « l'Église des martyrs¹ ». Dès le début, on les voit afficher cette prétention et se parer de ce titre. Un de leurs premiers pamphlétaires s'écriait : « Tous doivent rechercher la succession glorieuse des bienheureux martyrs, c'est-à-dire la sainte Église, la seule Église catholique, la seule véritable, celle d'où sont sortis les martyrs »². Pendant tout le cours de sa dramatique histoire, aux temps de ses triomphes comme aux temps de ses revers, l'Église dissidente n'a cessé de revendiquer ce titre exclusif d'Église des martyrs.

C'est pourquoi les Donatistes ont poussé jusqu'à la superstition le culte des reliques. Et des reliques de tout genre, qu'ils acceptaient les yeux fermés. Par exemple, ils vénéraient des poussières sacrées, comme la terre du Saint-Sépulcre. Augustin disait d'eux : « Si d'Orient on leur apporte de la terre, ils l'adorent »³. Mais les Donatistes, conservateurs jaloux des traditions de leur pays, honoraient principalement les Saints d'Afrique : d'abord, les martyrs catholiques d'avant la rupture ; puis, et avec plus de ferveur encore, leurs martyrs à eux, ceux des leurs qui étaient morts pour l'Église de Donat.

Croyant représenter en Afrique la véritable Église, les schismatiques conservaient pieusement, comme les Catholiques, le souvenir des gloires d'autrefois, le culte traditionnel de tous les Saints, des trois premiers siècles, dont les noms figuraient antérieurement dans la liturgie ou dans les vieux calendriers africains. Ils affectaient une vénération particulière pour Cyprien, le grand évêque-martyr, dont ils se disaient les héritiers pour la discipline, notamment pour

1) *Acta Saturnini*, 19. — Cf. *Collat. Carthag.*, III, 258.

2) *Acta Saturnini*, 20 Baluze.

3) Augustin, *Epist.* 52, 2.

la pratique du second baptême et pour la défense jalouse de leur autonomie¹; au temps d'Augustin, ils célébraient encore la fête de Cyprien par des cérémonies bruyantes et de plantureux banquets². Ils honoraient également tous les martyrs antérieurs à la rupture de 312, avec une prédilection marquée, d'intention polémique, pour les victimes de la dernière persécution : prédilection logique, d'ailleurs, puisqu'ils reprochaient à leurs adversaires, non seulement d'avoir faibli alors, mais encore d'avoir méconnu les confesseurs du temps, et que de là était sorti le schisme. Parmi les martyrs de la persécution de Dioclétien, dont le culte était populaire dans l'Église dissidente, on peut citer Leontius d'Hippone³; probablement, Crispina de Theveste⁴, et les saintes de Thuburbo⁵; sûrement, et avant tout, les martyrs d'Abitina, dont le manifeste faisait loi, et dont l'héroïsme est célébré par un écrivain de la secte dans l'une des relations arrivées jusqu'à nous⁶.

Mais les vrais Saints donatistes, les plus chers au cœur des foules, c'étaient les fanatiques morts pour la défense ou la glorification du parti. Il y eut sans doute des victimes dès les premiers jours du schisme. A notre connaissance, le martyrologe de l'Église dissidente s'ouvre en 317, au lendemain de la loi de Constantin qui ordonnait de rétablir en Afrique l'unité religieuse. A la force armée, les schismatiques opposèrent la force brutale du fanatisme populaire. Des batailles s'engagèrent dans les basiliques, notamment à Carthage, où périrent une foule de Donatistes, où un de leurs évêques fut tué, un autre blessé⁷. Nul doute que des bagarres analogues aient ensanglanté bien d'autres villes : un orateur

1) *De baptismo*, I, 1; 18, 28; II, 1 et suiv.; *Contra Cresconium*, II, 31, 39 et suiv.; III, 1 et suiv.; IV, 17, 20; *Epist.* 93, 10, 35-45; 108, 3, 9-12.

2) *Serm.* 310, 1; 311, 5.

3) *Epist.* 29, 11.

4) *Acta Crispinae*, 1-2.

5) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 1-4. — Cf. *Acta Crispinae*, 1.

6) *Acta Saturnini*, 1-2; 16-20 Baluze.

7) *Passio Donati*, 7-8; 11-13.

du temps et de la secte parle des « meurtres d'évêques de Dieu »¹. Vers 340, en Numidie, à l'endroit appelé Locus Octavensis, une foule de Circoncellions furent massacrés dans une rencontre avec les troupes du comte Taurinus². En 347, lors de la mission de Macarius, le carnage recommença sur divers points de l'Afrique. Dans l'échauffourée de Bagaï, les Circoncellions furent décimés encore par l'armée du comte Silvester; leur capitaine Donatus, évêque de cette ville, disparut dans la tourmente³. Les victimes se multiplièrent dans toute la Numidie, où succombèrent « des martyrs en nombre infini », dit un sectaire⁴. Alors périt un des héros les plus populaires de l'Eglise dissidente : l'évêque Marculus, qui fut tué ou se tua, le 29 novembre, à Nova Petra⁵. Le 29 juin, probablement, Felicianus avait été frappé à Vegesela⁶. La communauté schismatique de Carthage eut aussi ses martyrs : Isaac et Maximianus, morts vers la fin d'août⁷. On traqua partout les Donatistes, surtout leurs évêques, dont la plupart furent tués ou exilés⁸. Le martyrologe des dissidents acheva de se constituer dans cette « persécution de Macarius », dont ils ne parlèrent jamais sans un frémissement de haine⁹. Il s'enrichit encore avec les générations suivantes, soit par les lois de proscription, soit par le massacre ou le supplice des Circoncellions. Tous les schismatiques poursuivis en vertu des édits d'union de 405 ou de 412 étaient considérés dans leur parti comme des confesseurs¹⁰. Nombre d'entre eux

1) *Passio Donati*, 5. — Cf. Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13.

2) Optat, III, 4.

3) *Ibid.*, III, 4 et 6; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Brevic. Collat.*, III, 11, 23; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

4) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 Migne.

5) *Passio Marculi*, p. 765-766 Migne; Optat, III, 6; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54; *In Johannis Evangelium*, XI, 15; *Collat. Carthag.*, I, 187.

6) *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1895, p. 76; 1899, p. 455.

7) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 770-773 Migne.

8) Optat, III, 1 et 4. — Cf. II, 15.

9) *Passio Marculi*, p. 761 Migne; Augustin, *Epist.* 44, 3, 5.

10) Augustin, *Epist.* 89, 3; 185, 2, 8.

y laissèrent leur vie; à la Conférence de 411, les Donatistes déclarèrent que beaucoup de leurs évêques avaient été tués¹. Proscrite, anéantie en apparence, la secte vénérât d'autant mieux ses nouveaux martyrs : témoin l'épithaphe et la basilique de Robba, « tuée par les traditeurs » en 434, quand les Vandales occupaient déjà la plus grande partie du pays². Durant plus d'un siècle, c'est par des tombes de martyrs que l'Église dissidente a marqué les étapes de ses tragiques destinées. Elle eut d'autant plus de tombes à honorer, que son martyrologe s'allongeait encore, jusqu'à des milliers de noms, par la manie autorisée ou tolérée du suicide dévot.

Le trait le plus singulier de la dévotion donatiste, c'est la popularité persistante, la séduction théâtrale et morbide, du martyr volontaire. La foule ne concevait guère qu'un moyen de gagner le Paradis : c'était de mourir pour la foi. L'occasion ne se présentant pas toujours, même en ces temps-là, on imagina de la provoquer par les méthodes les plus étranges. On poussa l'appétit du martyr jusqu'au suicide. On vit des clercs, même des évêques, hantés de cette conception farouche du devoir chrétien : un prêtre de Mutugenna se jeta dans un puits³, un évêque de Thamugadi rêvait de se brûler vif⁴, Marcus s'est peut-être lancé lui-même dans son précipice⁵. Cependant, cet état d'esprit paraît avoir été exceptionnel chez les Donatistes d'un certain rang et d'une certaine culture. Pour le vulgaire, l'ambition suprême était de s'illustrer à jamais et de se sanctifier par un suicide d'apparat. Dans le monde des Circoncellions, la préparation et la mise en scène de la mort volontaire furent une préoccupation dominante, comme le pillage des fermes catholiques; ce fut presque une carrière.

1) *Collat. Carthag.*, III, 258.

2) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 25.

3) Augustin, *Epist.* 173, 4.

4) *Contra Gaudentium*, I, 1; *Retract.*, II, 85.

5) *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54.

Cette déformation du sens religieux paraît fort ancienne chez les adeptes de l'Église dissidente. Elle est déjà mentionnée à propos des persécutions de 347. L'évêque de Bagaï, organisant la résistance contre les commissaires impériaux, appelait à lui les Circoncellions de la contrée, des fanatiques aspirant au martyre, rêvant d'un assassin qui voudrait bien les frapper ou d'un abîme qui les engloutirait : « Des gens de cette espèce, nous dit-on, les uns, égarés par le désir d'un martyre imaginaire, payaient des assassins pour les tuer. D'autres, pour consommer le sacrifice de leurs âmes viles, se précipitaient du sommet de hautes montagnes. Voilà dans quel monde un autre Donat avait recruté ses cohortes »¹. Ce n'était pas là une aberration passagère. Un demi-siècle plus tard, chez les schismatiques de Numidie, on signale une véritable épidémie de suicides. D'après Gaudentius de Thamugadi, qui était assurément bien renseigné, des milliers de Donatistes s'étaient tués eux-mêmes, soit pour échapper à la persécution, soit, tout simplement, par ambition du martyre². Vers l'année 420, bien des dissidents, à l'exemple de leurs devanciers, se donnaient volontairement la mort³; l'évêque Gaudentius lui-même parlait de se brûler dans son église avec tous les fidèles de bonne volonté⁴. Donc, pendant près d'un siècle, nous suivons la tradition du martyre volontaire chez les Donatistes. Cette persistance seule suffirait à prouver que l'épidémie séculaire de suicides a eu pour cause principale, non le désespoir ou le dégoût de la vie, mais l'aspiration dévote au Paradis et à la gloire posthume des Saints.

Dans cette course à l'abîme, au Paradis et à la gloire, on vit souvent des femmes rivaliser avec les hommes⁵. C'étaient ordinairement des religieuses (*sanctimoniales*) : de ces

1) Optat, III, 4.

2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

3) *Epist.* 204, 1-2 et 5.

4) *Contra Gaudentium*, I, 1, *Retract.*, II, 85.

5) *Contra Gaudentium*, I, 31, 37.

vierges folles qui suivaient les bandes de Circoncellions et s'associaient volontiers à leurs orgies. Si l'on en croit Augustin, quelques-unes de ces religieuses avaient une raison spéciale de chercher la mort au fond d'un gouffre. Elles avaient manqué au vœu de chasteté, et craignaient le scandale ; « elles pensaient que, si elles-mêmes se punissaient ainsi, Dieu ne les punirait pas ». Les malheureuses n'en étaient pas moins imprudentes de se lancer dans le vide pour s'écraser sur les rocs : parfois — c'est encore Augustin qui nous l'apprend, et avec des détails réalistes — parfois leur cadavre révélait la faute qu'elles avaient voulu cacher en l'expiant¹.

Selon les temps, et suivant le caprice des individus, le martyre volontaire a pris des formes assez diverses. A la liberté du choix, le scrupule dévot n'imposait qu'un frein : on ne devait pas se tuer d'un coup d'épée ou de poignard. Respectueux du précepte de l'Évangile, les Circoncellions s'interdisaient de se frapper eux-mêmes avec le fer, de même qu'ils s'interdirent longtemps de frapper leurs adversaires avec une arme de métal, se contentant de les assommer à coups de bâton². Cette réserve faite, on pouvait s'assurer le martyre comme on l'entendait. Au milieu du iv^e siècle, nous ne voyons mentionnés que deux genres de mort volontaire : ou bien l'on payait un meurtrier pour se faire donner le coup mortel, ou bien l'on se précipitait dans un gouffre³. Le premier système, n'étant pas à la portée de toutes les bourses, fut toujours un peu exceptionnel : les Circoncellions étaient de pauvres diables, qui ne pouvaient guère s'offrir le luxe d'un assassin à gages. Le saut dans le vide resta toujours en honneur : Augustin connaissait des rocs sacrés, qu'avait illustrés une longue série de suicides⁴.

1) *Contra Gaudentium*, I, 36, 46.

2) *Psalmus contra partem Donati*, 140 et suiv. ; 149 et suiv. ; *Contra Epistolam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra litteras Petilianas*, II, 88, 195 ; 96, 222.

3) *Optat*, III, 4.

4) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

Mais, peu à peu, l'on imagina d'autres moyens de mériter le titre de martyr. Par exemple, des fanatiques s'élançaient brusquement au milieu d'une fête païenne, bousculant tout, brisant les objets du culte ; ils provoquaient ainsi les idolâtres, et se faisaient tuer. Augustin nous décrit ces scènes sauvages : « Aux temps, dit-il, aux temps où l'idolâtrie fermentait partout, ces fanatiques se précipitaient au milieu des païens en armes qui célébraient une fête. Alors, chacun des jeunes idolâtres faisait vœu d'immoler à ses idoles un certain nombre de victimes. Mais nos fanatiques accouraient en foule et de tous côtés. Comme des bêtes sauvages traquées par des chasseurs dans un amphithéâtre, ils se jetaient d'eux-mêmes sur les épieux. Ils réussissaient ainsi, dans un accès de folie furieuse, à mourir ; déjà putréfiés, à se faire ensevelir ; trompant les hommes, à se faire adorer »¹. D'ingénieux dévots cherchaient le martyre, tout simplement, sur les grandes routes. Ils guettaient un voyageur isolé, l'abordaient à l'improviste, et, sous la menace des coups, lui ordonnaient de les tuer. Des impertinents osaient arrêter au passage un magistrat, et le sommaient de les faire exécuter par les gens de sa suite. On conte qu'un de ces magistrats se tira d'affaire avec esprit : il feignit de procéder aux préparatifs du supplice et fit lier solidement les importuns, puis il s'en alla tranquillement avec les siens². Au début du v^e siècle, trois genres de suicide étaient surtout en honneur : le saut dans le vide, la noyade, le bûcher. Augustin dit alors aux Donatistes : « C'est le Diable, sans doute, qui vous inspire, quand vous recherchez avec tant d'empressement l'un de ces trois genres de mort : par l'eau, par le feu, dans un précipice »³. Après l'édit d'union de 412, on délaissa la plupart des anciens modes de suicide, devenus de mauvais ton : dès lors, pour un Donatiste intransigeant ou pressé d'en finir avec la vie, il n'y eut plus guère qu'un moyen

1) *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

2) *Epist.* 185, 3, 12.

3) *Contra Gaudentium*, I, 27, 30.

élégant d'arriver vite au Paradis : c'était de se brûler vif¹.

Pour le vulgaire, peu importait la façon dont on était devenu martyr. Les foules ne distinguaient pas entre les genres de mort, pas plus qu'entre les causes ou les circonstances. Quiconque avait succombé pour la défense ou la gloire du parti, avait droit à un culte. Augustin nous dit que « l'on vénérât les cadavres de ceux qui s'étaient eux-mêmes jetés dans des précipices »². C'est par milliers que se comptaient les martyrs donatistes. En Numidie, toute communauté, tout village, toute bande de Circoncellions, avait les siens.

Le culte commençait aussitôt après la mort, avec la veillée sainte et les funérailles. Tout d'abord, on se préoccupait de soustraire aux profanes les nouvelles reliques. D'où l'institution de la veillée (*excubatio, excubiae*). A Carthage, dans les derniers jours d'août 347, le bruit se répand tout à coup que la secte compte un martyr de plus. Aussitôt, de tous les points de la ville, les Donatistes accourent. Malgré les gardes, ils entourent le corps, craignant qu'on ne le jette à la voirie ou à la mer. Pendant tout un jour et toute une nuit, la foule veille : une foule énorme, hommes et femmes, gens de tout âge. On chante des psaumes, des hymnes, des cantiques. C'est la nuit du samedi au dimanche : on eût dit la veillée de Pâques, s'écrie un témoin³. Le lendemain, quand le proconsul ordonne d'emporter le corps, il faut écarter les dévots à coups de bâton. Et la foule reste sur le rivage, attendant le miracle qui lui rendra le cadavre⁴. Quelque temps après, dans les montagnes de Numidie, un matin, on apprend que pendant la nuit un martyr a disparu au fond d'un gouffre. Alors, toute affaire cessant, la population se précipite dans la direction d'un nuage lumineux, qui doit indiquer la présence du saint. On explore tous les coins des

1) *Contra Gaudentium*, I, 29, 33 ; *Serm.* 138, 2.

2) *Epist.*, 43, 8, 24. — Cf. *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26.

3) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 772 Migne.

4) *Ibid.*, p. 773.

gorges. On finit par retrouver le corps, on l'emporte en triomphe, on le veille avec une piété jalouse, on célèbre des funérailles solennelles au milieu des chants et des cris d'allégresse¹.

Dans bien des régions de l'Afrique, notamment en Numidie, les blancs tombeaux des Saints du Donatisme égayaient partout la campagne, l'ombre des bois ou les faubourgs des villes, comme aujourd'hui les koubbas des Saints de l'Islam. Certains martyrs de la secte avaient obtenu l'honneur d'une sépulture dans une église. Les Donatistes furent même les premiers, en Afrique, qui aménagèrent des tombes dans les sanctuaires. Dès 317, ils ensevelirent dans une basilique de Carthage ceux des leurs qui y avaient été tués ; des épitaphes et des inscriptions commémoratives y rappelaient les circonstances du martyre². Cependant, cet usage ne s'établit pas sans résistance. En 340, lors d'un grand massacre de Circoncellions, un certain Clarus, prêtre schismatique du Locus Subbulensis, avait fait transporter dans son église les corps de plusieurs victimes. Son évêque s'y opposa, et un concile donatiste interdit les sépultures dans les basiliques³. La dévotion populaire finit par l'emporter, même chez les Catholiques : depuis le début du v^e siècle, les sanctuaires se peuplèrent de tombes. Mais les martyrs donatistes étaient trop nombreux ; le plus souvent, on les enterrait sur leurs champs de bataille, près des lieux du supplice ou du suicide. Des tables funéraires (*mensae*) et des autels (*arae*) marquaient les sépultures⁴. D'ailleurs, la tombe elle-même devenait un autel. Fréquemment, on y bâtissait un sanctuaire, plus ou moins important selon la gloire du confesseur ou les ressources des dévots. Partout, dans les cités ou les bourgs, dans les nécropoles, le long des routes, en pleine campagne, dans les gorges désertes, partout s'élevaient des chapelles

1) *Passio Marculi*, p. 766 Migne.

2) *Passio Donati*, 8.

3) Optat, III, 4.

4) *Ibid.*, III, 4.

de martyrs. Et le rêve des fidèles de la secte était d'obtenir un jour le même honneur, ou, du moins, de dormir près du saint leur dernier sommeil.

En attendant, les pèlerins affluaient autour de ces tombeaux vénérés. Certains de ces pèlerinages étaient célèbres dans toute l'Afrique ; par exemple, celui de Marculus à Nova Petra¹. On visitait aussi les lieux saints où s'étaient multipliés les suicides : « On voit, dit Augustin, on voit des rochers gigantesques, des montagnes aux horribles gouffres, qui ont été illustrés par les suicides innombrables de vos martyrs volontaires... Ces précipices les ont engloutis par troupeaux. Je parle là de choses bien connues des hommes de notre temps »². Le spectacle de ces lieux sacrés exaspérait encore la dévotion donatiste. Après de longues et ardentes prières, après des extases et des éclats de fanatisme, les pèlerins rapportaient chez eux le récit des miracles qui se produisaient périodiquement sur les tombeaux de leurs Saints³.

Bon gré, mal gré, le clergé de l'Église dissidente dut suivre les foules, et instituer un culte régulier des martyrs de la secte. Dans les prières, jusque dans la liturgie traditionnelle, on ajouta leurs noms à ceux des Saints dûment canonisés. Augustin nous dit que les schismatiques de son temps « lisaient devant l'autel les noms des apôtres de leur folle erreur », et qu'ils les joignaient à la liste des « saints martyrs »⁴. Cette liturgie panachée consacrait l'apothéose des héros du parti de Donat.

Chaque année, l'on célébrait religieusement l'anniversaire du martyr (*natalitia*)⁵. Outre les cérémonies rituelles, la fête comportait ordinairement la lecture édifiante de relations martyrologiques, des sermons où l'on commentait ces récits,

1) *Collat. Carthag.*, I, 187.

2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

3) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49.

4) *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

5) *Passio Donati*, 1 et 9 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

enfin des banquets, suivis de danses et d'orgies. Le repas funéraire avait lieu, soit sur la tombe elle-même, soit dans une chapelle de la nécropole, soit dans une salle d'agapes ou dans un coin du sanctuaire. Ces jours-là, les plus scrupuleux et les plus sobres s'accordaient toute licence : les martyrs donatistes aimaient qu'on s'enivrât en leur honneur. A Hippone, par exemple, la fête de Leontius était célébrée le même jour par les deux partis : de l'église catholique, où l'on priait, on entendait un tapage infernal dans l'église des schismatiques¹. Ces joyeux anniversaires ne suffisaient pas encore à la piété des Circoncellions, qui multipliaient les occasions d'honorer leurs saints : « Près des tombeaux de ces martyrs, nous dit-on, on voit souvent se réunir des troupes ivres de vagabonds, hommes et femmes, pêle-mêle, nuit et jour ensevelis dans le vin et la débauche »². Les lieux sacrés où l'on se rencontrait pour ces grandes buveries funéraires, étaient les centres de ralliement de la secte. Là se retrem-pait le fanatisme ; là s'organisaient les expéditions contre les fermes des Catholiques. Là, aussi, s'éveillaient les vocations macabres : l'ivresse aidant, bien des dévots ne s'éloignaient de la tombe du saint que pour aller chercher la même gloire au fond d'un gouffre³.

Ces superstitions d'ivrognes fanatiques indignaient naturellement les évêques catholiques. En tout ce qui touchait aux martyrs, un double malentendu séparait les deux Églises : elles ne s'accordaient ni sur la légitimité ni sur les caractères du culte. L'Église officielle, de plus en plus, s'efforçait de le restreindre et de le purifier en le réglementant, en subordonnant les Saints au Christ ; en outre, elle réservait presque exclusivement le titre de martyr aux victimes des persécutions païennes. Au contraire, les chefs de l'Église dissidente laissaient ouvert le martyrologe, au profit des héros de la secte ; généralement, ils accordaient toute liberté à la dévo-

1) Augustin, *Epist.* 29, 11.

2) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, 6, II, 3,

tion des foules, qui vénéraient aveuglément tous les soi-disant champions du Christ, et qui par un détour, en adorant des saints de pacotille, en renouvelant sur leurs tombeaux les orgies païennes, semblaient retourner au polythéisme le plus vulgaire.

D'où une complète divergence d'opinion sur les hommages rendus à leurs saints par les schismatiques. A propos de Marculus et d'autres, Optat de Milev conteste formellement la légitimité du titre donné aux prétendus martyrs donatistes ; il n'admet, d'ailleurs, au martyrologe que les victimes des païens¹. La théorie d'Augustin est plus complexe. Il reconnaît que la liste des Saints n'est pas close ; mais il en écarte résolument, à cause de leur indignité, tous les soi-disant saints de l'Église schismatique, qu'il considère comme des scélérats ou des fous : « Nous pouvons dire en toute vérité que même les Catholiques tués de notre temps par les Donatistes méritent de figurer au nombre des martyrs... Mais comment pourraient-ils prétendre à ce titre, ces gens qui se font leurs propres bourreaux et les bourreaux d'autrui ? Comment osent-ils soutenir que les prédictions relatives aux saints martyrs s'accomplissent en eux aujourd'hui ? »². Pour Augustin, la plupart des héros du Donatisme sont de vulgaires criminels de droit commun : « Si ces gens-là, dit-il, sont mis à mort, ou se tuent eux-mêmes, ou sont tués par des adversaires capables de résister à leur violence sanguinaire, si ces gens-là meurent, ce n'est pas pour la communion du parti de Donat ni pour l'erreur de leur schisme sacrilège, c'est pour leurs forfaits, pour les crimes qu'ils commettent ouvertement, à la façon de brigands, dans le déchaînement de leur folie et de leur cruauté »³. Plus brièvement, et plus crûment, l'évêque d'Hippone dit aux admirateurs des héros du Donatisme : « Vous vivez comme

1) Optat, III, 8.

2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 27, 31.

3) *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.

des brigands, et vous prétendez mourir en martyrs »¹. Antithèse pittoresque, qu'il a souvent répétée avec des variantes, et qui traduit bien son mépris pour les saints de l'autre Église.

Les conciles catholiques, à plusieurs reprises, ont essayé de réprimer, au moins chez les convertis, les abus du culte des martyrs. Aussitôt après la persécution de Macarius, où tant de schismatiques avaient succombé, la question fut portée devant des synodes provinciaux. En 348, le concile de Carthage proscrivit tous les pseudo-martyrs. Il menaça de châtiments sévères tous les promoteurs, clercs ou laïques, de canonisations téméraires. Il défendit « de conférer la dignité de martyr à des cadavres quelconques, inhumés seulement grâce à la charité de l'Église ». Dans un article qui visait nettement les saints du Donatisme, il interdit « de donner le nom de martyrs à des gens qui se sont précipités d'un rocher dans un accès de folie, ou qui se sont tués d'une façon analogue en commettant le même péché »². En 397, un autre concile de Carthage recommanda encore aux clercs de mettre les fidèles en garde contre les superstitions de ce genre ; il ordonna même de détruire, dans les campagnes et le long des routes, les autels et les chapelles de martyrs qui ne contenaient pas de vraies reliques³. D'autres conciles cherchèrent à supprimer, dans les fêtes des Saints, le scandale des banquets et des danses⁴. Directement ou non, toutes ces décisions visaient les superstitions tenaces des schismatiques convertis.

Parfois même, des assemblées d'évêques donatistes osèrent blâmer les excès de la dévotion populaire. Vers 340, un synode de schismatiques interdit d'honorer comme martyrs les Circoncellions tués dans les batailles contre les troupes

1) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184. — Cf. *Epist.* 88, 8-9 ; 105, 2, 5.

2) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 2.

3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 83.

4) *Ibid.*, can. 60.

romaines¹. Plus tard, des conciles donatistes ne craignirent pas de condamner le martyre volontaire². Nous ne savons comment les Circoncellions accueillirent cette injure faite à leurs saints, aux héros du suicide.

En tout cas, l'épidémie de suicides continua ses ravages. Le martyrologe de l'Église dissidente ne cessa de s'enrichir. Le culte des martyrs y devint de plus en plus populaire. De là est née toute une littérature, dont il reste des œuvres curieuses : littérature de relations ou de lettres, de sermons ou de pamphlets.

II

Le souvenir des martyrs donatistes ne vivait pas seulement dans les calendriers et dans la liturgie, dans la tradition orale et dans l'imagination des foules. Il se fixait encore dans des ouvrages qu'on se transmettait de communauté en communauté, et que conservaient pieusement les archives des Églises. Ces ouvrages naissaient des besoins du culte. Au jour anniversaire (*anniversalis dies, natalitia*), on lisait publiquement aux fidèles une relation du martyre ; puis l'évêque prenait la parole, commentant le récit, en dégagant des leçons³. En apparence, les choses se passaient là comme chez les Catholiques ; mais, chez ces sectaires, l'objet, l'esprit et le ton de l'orateur ou de l'écrivain étaient tout autres. On édifiait les fidèles en rappelant les griefs et les souffrances du parti, en réveillant les rancunes, en justifiant la haine. Le panégyrique du saint était surtout un prétexte à récriminations ou invectives.

On se souvient que les Donatistes honoraient deux classes de saints : les martyrs antérieurs au schisme, également

1) Optat, III, 4.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 49, 54.

3) *Passio Donati*, 1 et 9 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

chers aux Catholiques, et les martyrs particuliers à la secte. Les éléments du panégyrique variaient naturellement suivant que le saint du jour appartenait à l'une ou l'autre catégorie. Dans le premier cas, on se contentait de lire et de commenter un vieux récit traditionnel, agrémenté seulement d'interpolations sectaires et de déclamations haineuses¹. Mais, quand il s'agissait d'un schismatique mort pour son parti, l'imagination du chroniqueur et la verve du sermonnaire pouvaient se donner carrière. On commençait par expliquer aux fidèles pourquoi les victimes des Catholiques devaient être assimilées aux victimes des persécutions païennes²; et c'était une belle occasion de partir en guerre contre l'éternel ennemi. Dans le récit même du martyre, on pouvait se permettre bien des embellissements. Ce n'est pas que la légende eût altéré complètement la réalité des faits. Au contraire, toutes les relations conservées sont l'œuvre de contemporains, même de témoins oculaires; et quelquefois, par scrupule dévot d'exactitude, si le témoin le plus qualifié avait quitté le pays, on le priait de consigner dans une lettre le récit détaillé de ce qu'il avait vu³. Mais tous ces fanatiques étaient gens crédules et d'imagination ardente; dès le jour du martyre, l'enthousiasme mystique des témoins les plus sincères commençait à transfigurer les événements. De copie en copie, d'édition en édition, d'homélie en homélie, la relation s'enrichissait de détails merveilleux, de surnaturel, de miracles. Et tous, chroniqueurs ou orateurs, y découvraient de nouvelles raisons de maudire les Catholiques.

De ce qui précède, on peut tirer une double classification des documents littéraires qui se rapportent aux Saints du Donatisme.

Si l'on considère le cadre des ouvrages, on y distingue quatre groupes, qui tous sont représentés encore par des pièces intactes : 1^o la relation proprement dite, sous forme

1) *Acta Saturnini*, 1-2; 16-20 Baluze; *Acta Crispinae*, 1-2.

2) *Passio Donati*, 1; *Passio Marculi*, 1.

3) *Passio Maximiani et Isaac*, 1.

de récit, comme la *Passio Marculi* ou la première recension donatiste des *Acta Saturnini*; 2° la relation sous forme de lettre, comme la *Passio Maximiani et Isaac*; 3° le sermon martyrologique, comme le *Sermo de Passione Donati*; 4° le pamphlet martyrologique, où le récit du martyr n'est qu'un thème à invectives, comme le pamphlet qui termine la dernière recension des Actes des martyrs d'Abitina. — D'ailleurs, malgré les différences de forme, tous ces ouvrages sont étroitement apparentés, animés du même esprit, composés à peu près des mêmes éléments, qui s'y combinent selon le genre dans des proportions diverses. La variété des cadres ne doit pas faire illusion sur les analogies fondamentales.

Plus rationnelle est l'autre classification, fondée simplement sur la distinction entre les deux classes de martyrs. Ici, plusieurs éléments et les conditions mêmes du récit diffèrent beaucoup d'une catégorie à l'autre. Gênés par une tradition écrite en face des Saints antérieurs au schisme, les hagiographes de l'Église schismatique recouvrent toute leur liberté en face des Saints particuliers à la secte. C'est pourquoi nous adopterons de préférence cette seconde classification : nous étudierons successivement les œuvres qui se rapportent aux martyrs communs d'avant 312, puis les œuvres qui concernent les martyrs donatistes proprement dits.

Les ouvrages de la première catégorie sont des remaniements, des éditions revues, plus ou moins interpolées, d'*Actes* et de *Passions* qui, avant le schisme, étaient en usage dans l'Église africaine. Pour les victimes des persécutions du II^e et du III^e siècle, nous ne connaissons pas d'adaptations donatistes : d'ailleurs, il est possible que, pour ces martyrs anciens, laissés en dehors des polémiques, les dissidents aient conservé sans changement les vieilles relations. Le cas était différent pour les héros africains de la persécution de Dioclétien. Ces martyrs-là étaient chers à l'Église schismatique, qui, dès le début, avait revendiqué leur héritage. Elle les considérait comme des modèles, des précurseurs, les

premiers héros du parti. Elle voyait même, dans leur héroïsme, la justification du schisme. Bref, elle prétendait confisquer leur gloire à son profit. Cette prétention s'affirme ou se trahit dans des éditions ou adaptations donatistes de plusieurs relations où figurent des martyrs africains du temps de Dioclétien : édition des *Acta Crispinae*, édition de la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, adaptation et double recension des *Actes* des martyrs d'Abitina.

Crispina de Thagora, martyrisée à Theveste le 5 décembre 304, était également populaire dans les deux Églises africaines. A Hippone, par exemple, Augustin a prononcé plusieurs sermons pour l'anniversaire de la sainte¹, anniversaire que devaient célébrer le même jour les Donatistes de la ville. Ce jour-là, dans les basiliques des deux partis, on lisait une relation du martyre. Mais chaque parti avait la sienne : à la rivalité du culte correspondait la rivalité des récits. Les deux rédactions dérivait probablement d'une source commune : un procès-verbal de l'interrogatoire, tiré des archives proconsulaires. A ce document primitif se rattachaient deux recensions distinctes, indépendantes l'une de l'autre, dont la première était en usage chez les Catholiques de Numidie, l'autre chez les Donatistes. La relation catholique, qui contenait des indications curieuses sur la famille de Crispina et sur les circonstances du martyre, nous est connue seulement par les citations et les analyses d'Augustin². La relation donatiste nous est parvenue ; c'est le texte traditionnel des *Acta Crispinae*.

Cette recension paraît dater de la seconde moitié du iv^e siècle. Elle est l'œuvre d'un schismatique, qui a remanié le procès-verbal authentique. Au début, l'auteur s'est contenté de transcrire le document original. Mais, dans la seconde partie, il a multiplié les additions et interpolations. D'abord, suivant l'esprit de la secte, qui avait l'expérience et l'orgueil des persécutions, il a voulu mettre en relief

1) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 120 et 137.

2) *Serm.* 286, 2 ; 354, 5 ; *Enarr. in Psalm.* 120, 13 ; 137, 3 et 7.

l'héroïsme de la victime, en exagérant la brutalité du juge. D'où la plupart des invraisemblances du récit : les menaces grossières du proconsul, l'ordre de raser les cheveux de l'accusée, l'allusion au supplice récent des saintes de Thuburbo, le ton de la sentence, et la conclusion¹. Deux formules, surtout, sont nettement caractéristiques, et trahissent un sectaire du parti de Donat. A la sentence de condamnation, Crispina répond, non par le *Deo gratias* de tous les martyrs, mais par ces paroles absolument anormales : « *Christo laudes ago* ». C'est là, évidemment, une variante du *Deo laudes* ou *Deo laudes agamus*, cri de guerre des Donatistes : seul, un schismatique africain pouvait songer à remplacer ici *gratias* par *laudes*. La dernière phrase de la relation renferme une expression non moins anormale : « dans l'unité de l'Esprit saint » (*in unitate Spiritus sancti*)². Voilà encore une idée particulière et très familière aux Donatistes : l'unité mystique de la communion en l'Esprit saint, s'opposant à l'unité concrète et visible de l'Eglise catholique. Nous avons, d'ailleurs, une preuve indirecte que ces interpolations sont bien l'œuvre d'un sectaire, et ont été jugées telles par les gens de ces temps-là. Dans certains manuscrits, des copistes catholiques ont corrigé systématiquement les passages suspects : ils ont rétabli le *Deo gratias*, et remplacé les mots *in unitate Spiritus sancti* par une formule orthodoxe. C'est donc bien une recension donatiste qui nous a été conservée dans le texte usuel des *Acta Crispinae*. Nous avons là un curieux spécimen de ces remaniements, par lesquels on adaptait les vieilles relations africaines aux idées, à la liturgie et au langage mystique de l'Eglise dissidente.

Selon toute apparence, c'est une adaptation analogue qui nous est parvenue dans la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*. Les saintes de Thuburbo étaient naturellement honorées par les Catholiques ; elles figurent dans les calen-

1) *Acta Crispinae*, 1-2.

2) *Ibid.*, 2.

driers¹, et leurs reliques sont mentionnées dans des inscriptions africaines². Mais elles n'étaient pas moins populaires chez les schismatiques. Nous en trouvons une preuve décisive dans la recension donatiste des *Acta Crispinae*. Le proconsul dit brusquement à Crispina : « Veux-tu vivre longtemps, ou mourir dans les supplices, comme les autres, tes compagnes, Maxima, Donatilla et Secunda? »³. Cette allusion étrange ne pouvait figurer dans le document primitif, le procès-verbal de l'interrogatoire : au cours du procès de Crispina, le proconsul n'avait pas à faire intervenir des personnes étrangères, inconnues de l'accusée, et il eût été particulièrement absurde, à Theveste, d'alléguer le supplice de femmes exécutées bien loin de là, à Thuburbo. L'allusion attribuée au proconsul est donc une interpolation. Et c'est une interpolation de sectaire : en effet, elle a été supprimée dans plusieurs manuscrits par les copistes catholiques qui, de la relation des schismatiques, ont retranché les formules suspectes. On en doit conclure que les Donatistes associaient au souvenir de Crispina celui des saintes de Thuburbo. A la prétendue lâcheté des Catholiques, flétris par eux sous le nom de *traditeurs*, les soi-disant héritiers des martyrs opposaient le courage de simples femmes mortes pour la foi.

Or, par une coïncidence très significative, cette idée de sectaires se retrouve au début de notre texte de la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae* : en face des saintes de Thuburbo, qui résistent à toutes les menaces, l'auteur nous montre les prêtres, les diacres, tous les clercs empressés à capituler, à renier le Christ⁴. D'ailleurs, l'intention polémique se trahit d'un bout à l'autre de la relation. Le rédac-

1) *Kal. Carth.*, III K. aug.; *Martyr. Hieronym.*, III K. aug.

2) *C. I. L.*, VIII, 1392 = 14902; Héron de Villefosse, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 141; Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, n. 245 et 337.

3) *Acta Crispinae*, 1.

4) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 1.

teur, qui vivait probablement au début du v^e siècle, paraît avoir eu seulement entre les mains un document assez court, qui donnait des renseignements sommaires sur l'arrestation et les interrogatoires des trois jeunes filles. Dans tous les développements dont il alourdit la pièce originale, il exalte la vaillance de ces femmes héroïques, qui indirectement font la leçon aux traditeurs. Certains détails du récit sont nettement donatistes d'inspiration. *Secunda* est une martyre volontaire : contrairement au précepte de l'Eglise catholique, elle court au-devant de la mort, elle abandonne les siens et s'échappe de la maison de ses parents pour se joindre aux chrétiennes arrêtées¹. Et *Maxima* dit au proconsul, en vraie fille de Donat : « L'Esprit saint est en nous »². Ainsi, l'interpolation des *Acta Crispinae* atteste la popularité des saintes de Thuburbo chez les schismatiques, et nous avons tout lieu de reconnaître une recension donatiste dans le texte qui nous est parvenu de la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*.

Pour les *Actes* des martyrs d'Abitina (*Acta Saturnini, Dativi*, etc.), la question ne se pose même pas. Cette relation célèbre est sûrement donatiste dans son ensemble, bien que l'influence sectaire ne soit pas également marquée dans toutes les parties. L'œuvre est très complexe, puisque elle a été deux fois remaniée. Il importe d'en bien distinguer les éléments successifs : 1^o des *Acta* primitifs, antérieurs au schisme ; 2^o une première recension donatiste, avec préambule et récits ; 3^o une seconde édition donatiste, avec un pamphlet en forme d'Appendice.

L'élément fondamental de la grande relation est un document officiel, emprunté aux archives proconsulaires : le procès-verbal détaillé des interrogatoires de Carthage, du 12 février 304. Le premier rédacteur schismatique insiste sur le caractère officiel de la pièce qu'il a entre les mains. Il

1) *Passio Maxima, Secundae et Donatillae*, 4.

2) *Ibid.*, 2.

suit, dit-il, « des Actes publics » (*Acta publica*); il reproduit « les paroles des martyrs »¹. A plusieurs reprises, au cours du procès, le proconsul lui-même ordonne aux greffiers de bien noter les réponses et tous les incidents d'audience². Des recensions postérieures, on dégage aisément le procès-verbal authentique, qui présente tous les caractères d'une entière et parfaite authenticité. Les premiers interrogatoires, ceux de Thelica, de Dativus, du prêtre Saturninus, du lecteur Emeritus, ont été insérés presque complètement dans la relation³. Les autres interrogatoires sont abrégés, mais avec de nombreuses citations textuelles⁴. Donc, sauf quelques lacunes et des additions, le document original a été fidèlement transcrit ou résumé. Ces *Acta proconsularia* de 304 sont l'une des pièces d'archives les plus précieuses qui se rapportent à la persécution de Dioclétien. A ce titre, ils ont été précédemment étudiés⁵. Ils ne doivent plus nous arrêter ici, puisqu'ils sont, en eux-mêmes, antérieurs, étrangers au schisme.

Arrivons à la première recension donatiste. Elle a été composée par un sectaire qui a voulu compléter et commenter les *Acta*⁶. Ce sectaire était sûrement un Donatiste : c'est ce que prouvent les attaques contre les *traditeurs*⁷, les appels à l'Évangile⁸, la substitution de *laudes* à *gratias* dans plusieurs passages des interrogatoires⁹, le souci d'exalter l'héroïsme des martyrs, de marquer le contraste entre les confesseurs et leur évêque Fundanus, qui avait livré les Écritures¹⁰. Selon toute vraisemblance, ce rédacteur était d'Abi-

1) *Acta Saturnini*, 1 et 3 Baluze.

2) *Ibid.*, 9.

3) *Ibid.*, 4-9.

4) *Ibid.*, 10-15.

5) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 145 et suiv.

6) *Acta Saturnini*, 1-2 Baluze.

7) *Ibid.*, 2.

8) *Ibid.*, 4 et 14.

9) *Ibid.*, 4; 9; 11.

10) *Ibid.*, 3.

tina, puisqu'il se dit concitoyen de ses héros'. Il s'est proposé de publier leur gloire, de les donner en exemple. Pour cela, il a reproduit, résumé ou découpé le document de 304, en y ajoutant un préambule, en encadrant dans de petits récits les fragments des *Acta*, et en les commentant à l'occasion.

Sauf deux ou trois phrases qui ont pu y être insérées par l'auteur de la dernière recension, le préambule est l'œuvre du premier rédacteur donatiste : on y reconnaît son tour d'esprit et son style. Ce préambule se compose de deux parties : une préface, et un récit préliminaire.

Dans sa Préface, l'auteur montre d'abord l'utilité des Actes des martyrs, qui permettent de reconnaître la véritable Église. Puis il explique pourquoi il a entrepris son travail. Dans un sentiment de piété pour des compatriotes dont il est fier, il a voulu immortaliser la mémoire des confesseurs d'Abitina et les proposer en exemple ; il a pensé que leur histoire serait la meilleure leçon pour la préparation au martyre. Il fait ensuite sa confession d'auteur, avec une modestie affectée qui est presque de style en ce genre de littérature. Il ne sait, dit-il, par où commencer. Il est effrayé par la grandeur du sujet et par les vertus de ses héros : « Je ne trouve pas, dit-il, mes très chers frères, je ne trouve pas par où débiter, par où commencer le panégyrique de la confession bienheureuse des très saints martyrs. En effet, la grandeur de leurs exploits et la grandeur de leurs vertus m'entraînent. Tout ce que je contemple en eux, tout cela me paraît divin, céleste, admirable : la foi dans la dévotion, la sainteté dans la vie, la constance dans la confession, la victoire dans la passion... »¹. Enfin, il se décide à commencer par le commencement : les origines de la persécution, dont l'histoire permettra « de reconnaître la vérité, d'apprécier les récompenses dues aux martyrs et les châtiments mérités par les traditeurs »².

1) *Acta Saturnini*, 1 Baluze.

2) *Ibid.*, 1.

3) *Ibid.*, 1.

Suit une notice sur les circonstances historiques, et sur les arrestations d'Abitina. Aux temps de Dioclétien et de Maximien, une nouvelle persécution fut déchaînée par le Diable : ordre de brûler tous les manuscrits sacrés et de détruire les basiliques, défense aux fidèles de célébrer le culte et de tenir des assemblées. Il y eut bien des défaillances ; mais les vrais chrétiens acceptèrent le défi du Diable. Dans la ville d'Abitina, ils continuèrent de se réunir pour les cérémonies de leur religion. Un jour, sur l'ordre des magistrats municipaux, des soldats arrêtaient dans une maison cinquante fidèles, hommes ou femmes, clercs ou laïques. Le chroniqueur donne les noms des cinquante héros ¹. Il décrit le cortège des confesseurs, conduits au forum pour un premier interrogatoire. Puis, il les montre partant pour Carthage, enchaînés et sous bonne garde, mais tout joyeux, s'avancant comme en triomphe, en chantant des hymnes et des cantiques ². — Comme on le voit, ce récit renferme des détails précis sur l'arrestation et les premières épreuves des confesseurs. Quelques-uns de ces détails proviennent peut-être d'une notice sommaire qui précédait, dans les Actes de 304, le procès-verbal des interrogatoires ; mais, selon toute apparence, le rédacteur a emprunté la plupart de ses renseignements au calendrier et aux traditions orales d'Abitina.

Le reste de la relation se rapporte à l'audience de Carthage. Ici, l'auteur nous avertit qu'il suit les *Acta publica* ³. Mais il les suit en les résumant et en les commentant. Au fond, il se proposait moins de raconter que d'instruire et d'édifier. Il reproduit fidèlement les questions du juge et les réponses des accusés ; mais, sans cesse, il coupe de ses réflexions les interrogatoires. Il s'arrête pour admirer les paroles des martyrs, pour en tirer une leçon. Parfois, il plaide leur cause, s'efforce de justifier leur attitude. Par

1) *Acta Saturnini*, 2.

2) *Ibid.*, 2.

3) *Ibid.*, 1 et 3.

exemple, au milieu de ses tortures, Thelica déclare que les réunions liturgiques d'Abitina étaient présidées par le prêtre Saturninus : le chroniqueur cherche à démontrer, malgré l'évidence, que cette dénonciation n'était pas contraire à la discipline¹. Souvent, les interrogatoires sont encadrés dans de petites narrations, d'un ton assez vif, comme celles qui renferment de si curieux renseignements sur Victoria, sur la conversion de cette jeune fille et sur son frère l'avocat², ou encore sur le prêtre Saturninus et sur ses enfants³, sur le lecteur Emeritus⁴, sur Dativus « le sénateur »⁵. Ces récits familiers, qui mêlent aux interrogatoires les traditions d'Abitina, donnent à l'ensemble plus de variété et de vie.

En résumé, la première recension donatiste comprend une préface, une notice historique, puis les interrogatoires de Carthage, tantôt reproduits textuellement, tantôt abrégés, souvent encadrés de narrations, et presque toujours coupés de commentaires. Abstraction faite des *Acta Proconsularia* de 304, qui sont un document de premier ordre, l'adaptation n'est pas sans mérite. L'auteur, probablement un clerc schismatique d'Abitina, savait son métier d'écrivain. Il a de la netteté dans le récit, une certaine entente de la composition. Il est sobre et vivant dans ses commentaires. Il pousse rarement l'enthousiasme jusqu'à la déclamation. Enfin, vertu assez rare dans son parti, il montre dans la polémique une modération relative.

La seconde édition donatiste des *Acta Saturnini* n'est guère qu'une reproduction de la précédente, mais avec une addition considérable, un très long Appendice qui tourne au pamphlet⁶. Assurément, cette dernière partie n'est pas de la même main que le reste de la relation. Dès ses premiers

1) *Acta Saturnini*, 4.

2) *Ibid.*, 14.

3) *Ibid.*, 2-3.

4) *Ibid.*, 8-9.

5) *Ibid.*, 2 ; 5.

6) *Ibid.*, 16-20.

mots, l'auteur de l'Appendice se donne comme un continuateur : « L'occasion du schisme, dit-il, m'a averti de joindre à ces confessions si grandes et si glorieuses les décrets des martyrs, et de rattacher aux *Gesta* précédents les très saintes constitutions des amis de Dieu »¹. On ne saurait dire plus clairement que la fin de l'ouvrage est une addition postérieure, d'une autre main. D'ailleurs, entre les deux écrivains donatistes, il y a une singulière différence de ton et de style. Le premier rédacteur est un sectaire intelligent, presque modéré, un homme de bon sens, avec un certain tact et le sentiment de la mesure ; il a du talent, un esprit net, l'expression vive. L'autre est un énergumène, un pamphlétaire haineux et brutal ; un demi-lettré, dont tout l'art est de crier fort pour se faire entendre. Il se perd en déclamations verbeuses, en phrases embrouillées, obscures, interminables. L'Appendice se détache si facilement du reste de l'ouvrage, qu'il a été souvent omis, depuis Ruinart, dans les éditions modernes.

L'auteur de l'Appendice se proposait, tout simplement, de compléter la recension donatiste, en y joignant le texte du célèbre manifeste lancé de leur prison par les confesseurs d'Abitina. On s'explique aisément comment cette idée pouvait venir à un sectaire. Le premier rédacteur, qui connaissait la fameuse sentence d'excommunication contre les traîtres, s'était contenté d'y faire allusion dans son préambule : « Ces martyrs, disait-il, ces martyrs pleins de l'Esprit de Dieu, après avoir vaincu et terrassé le Diable, portant dans leur passion la palme de la victoire, lancèrent tous contre les traîtres et leurs partisans une sentence qui les excluait de la communion de l'Eglise ; et cette sentence, tous les martyrs la scellaient de leur sang »². L'auteur de la seconde recension résolut de donner en appendice le texte du document qu'avait mentionné son prédécesseur. Dès sa

1) *Acta Saturnini*, 16.

2) *Ibid.*, 2.

première phrase, il annonce qu'il va faire connaître les arrêts des confesseurs¹. Il raconte, en effet, comment les martyrs d'Abitina, ramenés dans la prison de Carthage après les interrogatoires du 12 février, y tinrent une assemblée, un vrai concile, avec d'autres chrétiens enchaînés aussi, et comment, animés par l'Esprit saint, ils promulguèrent un décret céleste, un anathème contre les traditeurs et leurs partisans². L'auteur transcrit ensuite le texte du manifeste³. Mais il ne s'en tient pas là : ce document, il n'a pas résisté au plaisir de le commenter, et très copieusement.

Chez un sectaire de cette trempe, le commentaire prend tout naturellement la forme de l'invective. Au reste, l'auteur en prévient ses lecteurs, avec une franchise qui est surtout de la naïveté : « Malgré la brièveté de mon récit, dit-il, je n'oublierai pas l'orgueil des renégats et l'audace des traditeurs ». Ce qui le pousse à ces attaques, c'est « sa conscience d'historien, l'amour de la Loi, la situation de l'Église, le salut public, l'intérêt social ». Désormais, grâce à ses révélations, on pourra reconnaître de quel côté est la véritable Église catholique : « Cette peste des traditeurs, ajoute-t-il, sera démasquée à jamais par ses actes criminels et par la sentence des martyrs »⁴. On voit dans quel esprit ce sectaire entreprend de compléter l'ouvrage de son devancier. Le commentaire sera surtout une satire : la compassion pour les souffrances des martyrs d'Abitina conduira leur panégyriste à des invectives personnelles contre les évêques catholiques de Carthage, et l'explication du manifeste sera l'occasion d'un pamphlet contre l'Église rivale.

Les invectives sont d'une extraordinaire brutalité. Pour les justifier, l'auteur commence par s'attendrir sur les misères de ses héros. Le soir du 12 février, quand les confesseurs d'Abitina rentrent dans leur prison de Carthage, ils y

1) *Acta Saturnini*, 16.

2) *Ibid.*, 17-18.

3) *Ibid.*, 18.

4) *Ibid.*, 16.

sont accueillis avec un enthousiasme délirant par leurs compagnons de chaînes. Mais, bientôt, ils sont soumis à de nouvelles épreuves, plus cruelles que les tortures de l'interrogatoire. Les cachots deviennent trop étroits : de toutes les parties de la province arrivent d'autres chrétiens, des laïques, des clercs, des diacres, des prêtres, des évêques, arrêtés pour avoir célébré le culte ou pour avoir refusé de livrer les Écritures. Le pamphlétaire décrit avec emphase les souffrances de tous ces prisonniers, qui, chargés de fers, avec des blessures encore ouvertes, sont torturés par la faim, la soif, le froid, les ténèbres, le manque d'air et d'espace¹. De tous ces maux, le sectaire rend responsables l'évêque Mensurius et son diacre Caecilianus : il les montre interdisant aux fidèles de secourir les confesseurs, et frappant sans merci quiconque approche de la prison². L'évêque et le diacre bourreaux s'acharnent si bien contre leurs victimes, que les prisonniers meurent de faim l'un après l'autre, « heureux d'émigrer vers le royaume des cieux avec la palme du martyre, par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui règne avec le Père pour les siècles des siècles »³. Dans ces descriptions des dernières tortures de ses héros, le polémiste donne carrière à sa haine contre les chefs de l'Église catholique ; et l'on retrouve, dans ces violentes invectives, la substance des pamphlets du temps contre Caecilianus.

Aux invectives personnelles se mêle un réquisitoire passionné contre tous les partisans de Caecilianus. Le pamphlétaire prétend établir que l'anathème contre les traditeurs atteint l'Église catholique tout entière, et dans son corps et dans chacun de ses membres. A coups de textes bibliques, il essaie de justifier cette excommunication générale. Il affirme que les Catholiques sont les instruments du Diable, que toutes leurs cérémonies sont nulles, qu'un homme de sens droit, éclairé par le manifeste des confesseurs, « ne peut

1) *Acta Saturnini*, 16-17.

2) *Ibid.*, 17.

3) *Ibid.*, 20.

mettre sur le même rang l'Église des martyrs et les conventicules des traditeurs »¹. En conséquence, il presse tous les chrétiens d'abandonner le parti des maudits pour se rallier à son Église, dont il fait un éloge enthousiaste : « Donc, s'écrie-t-il, donc il faut fuir et exécrer la société criminelle de tous les impurs. Chacun doit rechercher la succession glorieuse des bienheureux martyrs, c'est-à-dire la sainte Église, une et vraiment catholique, celle des martyrs, celle des chrétiens qui ont conservé les divins Testaments. Cette Église-là est la seule qui ait repoussé l'assaut de la persécution, la seule qui ait conservé au prix de son sang la Loi du Seigneur. Dans cette Église-là, les vertus du peuple sont multipliées par la présence de l'Esprit saint, le baptême est efficace par l'intervention du Sauveur, et la vie éternelle est assurée »².

Tel est cet étrange pamphlet, tout vibrant de haine, où la dévotion se mêle à la violence, le mysticisme à la rancune, les textes bibliques aux anathèmes. L'œuvre est médiocre, assurément : lourde et brutale, confuse, incohérente. Une conviction furieuse et aveugle y tient lieu de talent et d'esprit. Et cependant, pour l'historien, ce libelle déclamatoire n'est pas indifférent : l'intransigeance féroce et le parti-pris haineux du Donatisme s'y révèlent avec une naïveté cynique.

Ces traits sont d'autant plus intéressants à noter, que les recensions sectaires des *Acta Saturnini* comptent évidemment parmi les plus anciens monuments de la littérature donatiste. Étant donné la popularité des martyrs d'Abitina et la nécessité d'adapter leurs *Actes* aux exigences liturgiques de l'Église dissidente, la première recension a dû suivre d'assez près le schisme. L'Appendice ne doit pas être de beaucoup postérieur, si l'on en juge par la violence des attaques personnelles contre Caecilianus. Il a dû être com-

1) *Acta Saturnini*, 19.

2) *Ibid.*, 20.

posé du vivant de cet évêque, pendant la persécution dite « de Caecilianus »¹, que déclancha l'édit d'union de 316, et qui sévit jusqu'en 321. Le pamphlet date probablement des environs de l'année 320.

On a pu remarquer d'assez frappants contrastes entre les divers ouvrages que nous venons de passer en revue. Tantôt, des *Acta* authentiques, légèrement remaniés et interpolés, comme les *Acta Crispinae*. Tantôt, une *Passio* largement développée, mise au point pour les sectaires, comme la *Passio* des saintes de Thuburbo. Ailleurs, des récits et un commentaire, encadrant un procès-verbal officiel des interrogatoires, comme dans la première recension des *Acta Saturnini*. Ou encore, comme dans la seconde recension, un véritable pamphlet. Nous avons là des spécimens très variés de ces relations qui, dans l'Église dissidente, se lisaient aux fêtes des anciens martyrs, ceux d'avant la rupture.

III

Les ouvrages précédemment étudiés, ceux qui concernent les martyrs communs aux deux Églises rivales, n'étaient que des adaptations ou des éditions remaniées de documents antérieurs. Au contraire, les ouvrages du second groupe, ceux qui se rapportent aux martyrs donatistes proprement dits, sont complètement originaux; et dans tous leurs éléments et dans la mise en œuvre. Cette littérature est représentée encore par trois opuscules très curieux, conservés entièrement, animés d'un même esprit, étroitement apparentés, et, tous les trois, de destination liturgique, malgré la diversité des cadres. Un sermon : la *Passio Donati*. Un récit : la *Passio Marculi*. Une lettre : la *Passio Maximiani et Isaac*.

1) *Passio Donati*, 8.

Comme l'indique le titre traditionnel, le *Sermo de Passione Donati* est un véritable discours : un panégyrique prononcé dans une église pour un anniversaire de martyrs. Il est de forme nettement oratoire, avec exhortations et apostrophes aux fidèles. L'orateur lui-même déclare qu'il célèbre ses héros au jour de leur fête : « Ce n'est pas sans raison, dit-il, que nous célébrons aujourd'hui cet anniversaire, avec une dévotion recueillie : il faut honorer ce jour où toute l'Église de Dieu l'a confessé, où elle a mérité d'être couronnée ensuite par la main du Christ, notre seigneur, juge éternel »¹. Donc, nul doute n'est possible : la *Passio Donati* est un sermon pour l'anniversaire de martyrs donatistes.

De quels martyrs s'agit-il ? Laissons de côté, pour le moment, les noms propres qui figurent seulement dans le titre : ils sont inconnus d'autre part, et semblent sujets à caution. Tenons-nous en aux faits historiques mentionnés dans le récit. D'après le texte de la *Passio*, la persécution fut déchaînée par un édit d'union². Il y a eu, dans l'histoire du Donatisme, quatre édits de ce genre : ceux de 316, de 347, de 405 et de 412. D'autres passages du discours permettent de préciser. L'orateur dit que les tombeaux et les épitaphes de ses martyrs conserveront à jamais le souvenir de la « persécution de Caecilianus »³. Comme Caecilianus de Carthage est mort peu après 325, il s'agit de la persécution qui sévit de 317 à 321, et qui avait été déchaînée par la loi promulguée à la fin de 316. Par cet édit d'union, Constantin avait ordonné d'enlever aux dissidents leurs basiliques⁴ ; or, c'est précisément en défendant leurs basiliques, que les schismatiques célébrés ici ont été tués à Carthage⁵, le 12 mars, d'après le jour de leur anniversaire⁶. C'est donc le

1) *Passio Donati*, 9.

2) *Ibid.*, 3.

3) *Ibid.*, 8. — Cf. 2.

4) Augustin, *Epist.* 88, 3 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 205.

5) *Passio Donati*, 6-13.

6) Le jour de l'anniversaire est connu par l'en-tête de la relation.

12 mars 317 qu'ont succombé les héros de la *Passio Donati*.

La date de l'ouvrage ne saurait être déterminée qu'approximativement. D'après l'en-tête, le sermon a été prononcé, pour un anniversaire, le 4 des ides de mars (= 12 mars)¹. D'après le contenu, il l'a été pour l'un des premiers anniversaires, et, probablement, avant la fin de la « persécution de Caecilianus »². Il est postérieur de quelques années seulement aux faits racontés dans le récit : c'est ce qu'indiquent la vivacité des impressions de l'orateur, témoin oculaire, et la violence de ses attaques contre Caecilianus, encore vivant, dont il conteste le titre d'évêque³. Notons aussi que c'était alors une nouveauté, de fêter l'anniversaire des martyrs de la secte et de leur consacrer un sermon : « Si l'on a écrit, dit l'orateur dans son exorde, si l'on a écrit avec soin l'histoire des persécutions faites au grand jour, si l'on juge à propos de lire ces relations dans les solennités de l'anniversaire pour honorer les martyrs et pour édifier les croyants, à plus forte raison doit-on pareillement écrire et lire l'histoire des persécutions hypocrites, suscitées par des fourbes pleins d'onction, qui, sous prétexte de religion, trompent et perdent les âmes. En effet, il est encore plus nécessaire d'être sur ses gardes, quand l'hostilité se dissimule... Donc, dans l'intérêt des chrétiens, on doit rappeler ce qui s'est passé : récits pleins d'utilité et de justice, qui par l'exemple fortifient les fidèles, préparent les nouveaux-venus à supporter les épreuves, et condamnent nos ennemis en les dénonçant. Que l'Église, mère pieuse, exalte le dévouement héroïque de ses fils ; et que nos adversaires, les cruels brigands de la caverne, reconnaissent l'œuvre de leurs mains »⁴. Cet exorde ne se comprend que dans les premières années du schisme, en un temps où

1) « IV idus Martii, Sermo de passione sanctorum Donati et Advocati ». — Cf. *Passio Donati*, 1 : « anniversaria solemnitate » ; 9 : « anniversalis dies ».

2) *Passio Donati*, 2 et 8.

3) *Ibid.*, 8.

4) *Ibid.*, 1.

l'hagiographie donatiste en était encore à ses débuts. De tout cela il résulte que le sermon *De Passione Donati* est presque contemporain des martyrs du 12 mars 317. Il doit être antérieur à l'édit de tolérance de 321. On ne se trompera guère en le plaçant vers 320, à l'anniversaire du 12 mars.

Dans la tradition manuscrite, ce sermon est anonyme; et, en dehors des manuscrits, il n'est mentionné nulle part. Il semble donc impossible d'en découvrir l'auteur. Cependant, la logique des faits impose une hypothèse. D'après les circonstances, les allusions et la précision des récits, on ne peut guère douter que ce discours ait été prononcé à Carthage, la ville même où avaient succombé les martyrs¹, et, d'ailleurs, la capitale du Donatisme. Ajoutons que l'orateur est sûrement un évêque, parlant à ses fidèles. Seul, en ces temps-là, l'évêque prêchait devant le peuple : il garda ce privilège, chez les Catholiques africains, jusqu'à la fin du iv^e siècle². Les Donatistes, à plus forte raison, observaient la règle traditionnelle : ils n'auraient admis ni qu'un clerc remplaçât son évêque dans la chaire, ni qu'un évêque prêchât hors de son diocèse. Par conséquent, le sermon *De Passione Donati* doit avoir pour auteur l'évêque donatiste qui dirigeait vers 320 la communauté dissidente de Carthage. C'est Donat le Grand, le primat du parti, qui remplit ces fonctions de 313 à 347. C'est donc à lui qu'il faudrait attribuer notre sermon. Avouons-le, cependant : si la chronologie paraît imposer cette conclusion, des considérations littéraires justifient l'hésitation. Quoique la *Passio Donati* ne soit pas sans valeur, nous n'y reconnaissons ni le ton, ni la manière, ni l'éloquence hautaine de Donat le Grand. Au moins, du Donat des dernières années, le despote, le « dieu » que nous peint Optat³. Il est vrai que le dieu lui-même avait changé : le Donat de 313, le tribun du concile de Rome, différait beaucoup moins de notre sermonnaire de 320.

1) *Passio Donati*, 2.

2) Optat, VII, 6 ; Possidius, *Vita Augustini*, 5.

3) Optat, III, 3.

La *Passio Donati* est une œuvre complexe, et, d'ailleurs, un peu confuse : un récit encadré dans un sermon, et coupé de récriminations ou d'invectives.

Le récit, ou plutôt, le groupe des récits, se rapporte aux batailles qui s'engagèrent dans les basiliques de Carthage au début de 317, après l'édit d'union ordonnant d'enlever aux dissidents toutes les églises. A la rigueur, on pourrait supposer que les différentes scènes décrites par l'orateur s'étaient passées dans le même édifice ; cependant, d'après l'allure de la narration où les épisodes sont séparés l'un de l'autre par des tableaux d'ensemble et des invectives, il est plus vraisemblable que les bagarres successives ont eu pour théâtres plusieurs sanctuaires d'où les troupes délogeaient successivement les schismatiques. Il est question, d'abord, d'une basilique que les soldats souillèrent par d'abominables orgies¹. Dans une autre église, les sectaires voulurent tenir tête à une cohorte commandée par un tribun. Un évêque du parti, qui se trouvait là, l'évêque de Sicilibba, fut grièvement blessé². Beaucoup de Donatistes furent assommés à coups de bâtons ; les victimes furent ensevelies dans le sanctuaire³. Dans la même basilique, ou dans une troisième, l'évêque d'Advocata fut tué avec de nombreux fidèles⁴ ; on leur fit des funérailles solennelles, et l'on déposa leurs corps près de l'autel⁵. La relation paraît donc mentionner deux ou trois groupes distincts de martyrs ; c'est probablement en l'honneur du dernier groupe que l'on fêtait l'anniversaire du 12 mars.

Ces récits s'encadrent dans un sermon, avec exorde et péroraison. Dans son préambule, l'orateur explique pourquoi son Église doit honorer, elle aussi, ses martyrs. Il rappelle l'utilité des relations consacrées aux victimes des

1) *Passio Donati*, 4.

2) *Ibid.*, 6-7.

3) *Ibid.*, 8-10.

4) *Ibid.*, 11-12.

5) *Ibid.*, 13.

anciennes persécutions, et lues au jour anniversaire. Il insiste sur la nécessité de composer et de lire aux fidèles des relations analogues où l'on célébrera les victimes des Catholiques : c'est, dit-il, le meilleur moyen de mettre tout le monde en garde contre la propagande et les mensonges de l'Église ennemie¹. Il prêche d'exemple en contant les exploits des héros de ce jour de fête. A ses narrations, il mêle des exhortations pressantes². Il se donne surtout carrière dans sa conclusion, où il exalte son Église, illustrée déjà par des martyrs³. Le discours finit, comme il avait commencé, sur un thème de sermon.

Mais ce sermon, tout frémissant de l'esprit donatiste, a les allures d'un pamphlet. L'invective est partout : dans le détail des narrations, dans les apostrophes, dans les exhortations du début ou de la fin. Elle s'étale dans les tableaux de la persécution : cette persécution, œuvre du Diable, a été déchaînée par les Catholiques, qui ont sollicité l'édit d'union, et qui en ont surveillé l'exécution, essayant d'abord de la douceur, prodiguant même les cadeaux, puis jetant le masque, n'attendant plus rien que de la violence, appelant les troupes⁴. Entre deux récits, l'orateur fulmine encore contre les Catholiques, à qui il impute tous les forfaits des persécuteurs, toutes les épreuves de son Église : pillages, exils, outrages aux vierges sacrées, meurtres d'évêques⁵. Partout, le sermon ou le récit aboutit à un âpre réquisitoire contre les Catholiques maudits.

Chose singulière, dans cet ouvrage si complexe, on n'aperçoit rien qui justifie le titre usuel : *Sermo de Passione Donati et Advocati*⁶. Nulle part, dans la relation, ne figure un martyr Donatus ni un martyr Advocatus. En revanche, le récit

1) *Passio Donati*, 1.

2) *Ibid.*, 2-5 ; 8-10 ; 12-13.

3) *Ibid.*, 14.

4) *Ibid.*, 2-3.

5) *Ibid.*, 5 ; 8 ; 12.

6) Titre de la relation dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale : *Cod. lat. 5289, fol. 18.* — Cf. *Catalogus cod. hag. lat. Bibl. Nat.*, I, p. 519.

mentionne le meurtre d'un évêque d'Advocata ou Abvocata¹. Évidemment, le titre a été imaginé après coup, puis altéré par quelque copiste inintelligent. On a proposé naguère une ingénieuse correction, qui supprime en partie la difficulté. L'opuscule aurait été intitulé : *Sermo de Passione Donati ep(iscopi) Advocat(ensis) ou Avioccas(ensis)*². Ainsi restitué, le titre serait en rapport avec le héros principal de la relation : cet évêque d'Advocata ou Avioccala, dont on nous conte la mort, et qui se serait appelé Donatus. On peut se demander, il est vrai, si ce nom ne serait pas celui de l'orateur, et s'il ne faudrait pas lire plutôt : *Sermo Donati de Passione ep(iscopi) Advocat(ensis)*. Quoi qu'il en soit, nous nous en tiendrons au titre abrégé de *Passio Donati*.

La valeur historique de l'ouvrage est trop évidente, pour qu'il soit utile d'insister : la *Passio Donati* nous fournit les seuls renseignements un peu précis que nous possédions sur la persécution de 317, sur les premiers martyrs donatistes, sur l'état d'esprit des schismatiques pendant cette persécution. L'intérêt littéraire n'est guère moindre, malgré les défauts de l'écrivain et la mauvaise conservation du texte : on y voit à l'œuvre l'un des plus anciens évêques donatistes, successivement ou en même temps, comme narrateur, comme sermonnaire, comme polémiste.

L'auteur est un témoin oculaire des événements qu'il raconte. Pour émouvoir ses auditeurs, il n'a qu'à évoquer ses souvenirs personnels. Il a vu entrer les troupes dans les églises de la secte ; il a assisté aux bagarres, aux funérailles des victimes³. Il a combattu sans doute pour son parti ; en tout cas, il a vu expulser les fidèles, il a vu tomber ses héros, il a gémi sur le meurtre de son collègue, l'évêque d'Avioccala⁴.

1) *Passio Donati*, 12. — Sur cette ville d'Advocata ou Abvocata, et sur l'identification avec Avioccala (= Sidi Amara, dans la haute vallée de l'Oued Melian), cf. Collat. *Carthag.*, I, 206 ; Gauckler, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1898, p. 499 ; *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1898, p. cxi.

2) Gsell, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 1899, p. 60 ; 1900, p. 119.

3) *Passio Donati*, 4 ; 6 ; 13.

4) *Ibid.*, 11-12.

Après avoir maudit les bourreaux, il a prié, dans les basiliques ensanglantées, sur les tombeaux des martyrs; il a lu leurs épitaphes, qu'il cite, et que peut-être il montre en parlant¹. D'où la précision réaliste des détails, dans les descriptions, dans les lamentations ou les malédictions, jusque dans les plus emphatiques déclamations. Le chroniqueur ne se contente pas de vagues récriminations contre les persécuteurs. Il donne les noms des hauts fonctionnaires, Ursacius et Leontius, qui dirigeaient les opérations de police; il connaît l'officier qui commandait les troupes, le tribun Marcellinus². Il montre les Catholiques veillant aux portes, moins par curiosité que dans une pensée de haine, pour s'assurer que les bourreaux remplissent en conscience leur tâche sanguinaire³. Il se rappelle que, dans l'une des églises, les fidèles ont été, non point frappés avec le fer, mais assommés avec des bâtons⁴. Il sait que l'évêque de Sicilibba a été blessé au cou, d'une pointe d'épée, par le tribun lui-même⁵; que l'évêque d'Avioccala a été tué devant l'autel, aussitôt après son arrivée à Carthage⁶; que, près du cadavre de cet évêque, un enfant frappé à mort demandait le baptême, en répétant : « Secourez-moi, je suis encore catéchumène »⁷. Parfois, le réalisme de la description se colore d'une vision pittoresque, comme dans cette veillée funèbre près des martyrs groupés en cercle autour des reliques du pasteur : « Quand le tribun eut donné satisfaction aux traditeurs, quand il eut rassasié de sang leur ardente cruauté, alors quelques-uns de nos frères rentrèrent dans la basilique. Autant que le permettaient les circonstances, ils rendirent aux martyrs les derniers honneurs. Comme les âmes alors étaient troublées!

1) *Passio Donati*, 8.

2) *Ibid.*, 2.

3) *Ibid.*, 6.

4) « Non gladiis, sed impia caede fustibus trucidabantur » (*ibid.*, 6).

5) *Passio Donati*, 7.

6) *Ibid.*, 12.

7) *Ibid.*, 11.

Comme les larmes coulaient au milieu des lamentations et des gémissements ! Dans leur pieux empressement, les nôtres couraient çà et là entre les cadavres, cherchant à distinguer la physionomie de chacun des morts. Des fils découvraient les corps de leurs parents ; des parents, les corps de leurs fils. Alors, quel spectacle ! Les uns se jetaient sur ces corps retrouvés et les tenaient étroitement embrassés ; d'autres, frappés au cœur par cette vision subite, s'affaissaient, à demi-morts. Plusieurs, d'une main pieuse, s'occupaient de rassembler les corps ; ils couvraient les cadavres de femmes, abandonnés au hasard sans souci de la décence ; ils ramassaient les membres détachés par les coups des bourreaux, et les remettaient, sinon en place, du moins à leur place. Déjà le soir approchait, cherchant à intercepter la lumière de ce jour-là. Alors, des diverses parties de la basilique, on se hâta d'apporter les nombreux corps. Et, dans ce pieux travail, l'Esprit inspirait si bien les fidèles, que, là où était étendu le pasteur frappé à mort, dans cet endroit même furent réunies les brebis, toute la troupe des martyrs. Ce fut un vrai miracle, comme en témoignent les faits : ces héros, qui s'étaient eux-mêmes offerts en sacrifice à Dieu, entouraient comme d'une couronne l'autel de Dieu, et cet évêque, qui dans l'exercice de son sacerdoce avait reçu l'hommage du peuple, était escorté jusque dans le martyre et honoré par ses compagnons de martyre¹ ». Presque partout, le récit s'anime dans l'imagination de l'orateur, qui aux faits mêle ses impressions de témoin oculaire, son émotion et sa rancune.

Cette émotion, haineuse contre les bourreaux, attendrie pour les victimes, est chez le sermonnaire une abondante source d'éloquence. Sans doute, considéré dans son ensemble, le discours semble un peu incohérent, parfois obscur ; d'autant mieux que le texte est altéré en maint endroit. Ce sermonnaire avait, pourtant, des qualités d'ora-

1) *Passio Donati*, 13.

teur. D'abord, une sorte d'onction farouche, assez originale. S'il peint les orgies des soldats dans l'une des églises, c'est pour en tirer une leçon de piété, pour exalter la sainteté des lieux de culte en maudissant les sacrilèges : « Quel contraste soudain ! s'écrie-t-il. La basilique se change en taverne, pour ne pas dire davantage. Quelle douleur de voir dans la maison de Dieu un tel sacrilège, de voir ce lieu saint, asile de la prière et des vœux, profané maintenant par des actes infâmes et des paroles impies !... Peut-on nier que les auteurs de ces attentats soient les fils du Diable ? Ou peut-on les appeler des chrétiens, à moins de vouloir excuser le Diable lui-même en méconnaissant le Seigneur Christ ? »¹. Tout en louant l'héroïsme de ses martyrs, l'orateur s'attendrit sur leur sort, comme naguère les fidèles aux jours des massacres en ramassant les corps². Ces attendrissements passagers mettent encore en relief la vigueur ordinaire du ton : une vigueur presque toujours tendue, qui deviendrait de l'emphase sans la précision des détails et l'accent passionné du discours. Une ardente conviction anime et enflamme toutes les paroles du sermonnaire, qui, au panégyrique de ses héros, joint un panégyrique enthousiaste de son Église : « Réjouis-toi, exulte, ô pieuse mère, notre Église. Instruite par la discipline du ciel, tu es inattaquable et invulnérable dans la lutte. S'il faut résister, c'est avec l'âme que tu résistes, non avec des armes. Ce n'est pas avec le bras que tu combats, mais avec la foi. Cette façon de lutter, qui t'est propre, te vaut des épreuves en ce monde, des couronnes au ciel, et l'indulgence du Seigneur Christ... A toi seule, il est donné de combattre pieusement, de bénéficier du maléfice d'autrui, et, dans la pureté de ta conscience immaculée, d'être couronnée par le Christ, qui a gloire et empire dans les siècles des siècles »³. Dans ce sermon consacré aux premiers martyrs de la secte, est déjà

1) *Passio Donati*, 4

2) *Ibid.*, 13.

3) *Ibid.*, 14.

très fortement accusé le trait dominant de toute l'éloquence donatiste : le dévouement fanatique au parti.

Dévouement si fanatique, qu'il ne va pas sans une haine aveugle et féroce contre l'Église rivale, l'Église officielle. Prédicateur de la vérité donatiste, panégyriste de martyrs donatistes, l'auteur de la *Passio Donati* est nécessairement un polémiste. Qu'il raconte ou qu'il prêche, qu'il fulmine ou qu'il s'attendrisse, c'est comme un halluciné, toujours hanté par la vision des Catholiques exécrés, ces agents du Diable qui sont voués au crime. Il les aperçoit, déchaînant la persécution, dans les antichambres de l'empereur et des gouverneurs africains¹. Il les voit requérant et conduisant les troupes, dirigeant l'assaut des églises, puis campés aux portes pour repaître leurs yeux du sang des martyrs. Voyez ce petit croquis, où chaque trait, noté peut-être par le témoin oculaire, mais grossi par la rancune, marque l'intention haineuse : « On pouvait voir alors des troupes de soldats au service de la folie furieuse des traditeurs, qui avaient pris à gages ces bourreaux pour perpétrer leur monstrueux attentat. Et les traditeurs entouraient la basilique, montant la garde avec une attention curieuse de policiers. Ils surveillaient l'opération, pour prévenir tout mouvement de pitié chez leurs cruels mercenaires. S'ils suivaient avec une attention si passionnée le spectacle des tueries, c'était moins pour assurer la défense de leur doctrine erronée, que pour réclamer leur dû, pour faire verser le sang acheté par eux »². Le sectaire devine la main des Catholiques dans toutes les intrigues, dans tous les massacres, dans tous les coups qui atteignent l'Église de Donat. Il les assimile même aux criminels de droit commun : « On doit se demander, dit-il, ce que peut être l'apostasie, si une telle Église mérite d'être appelée l'Église catholique. Car le Diable, dans sa haine du nom chrétien, a fait en sorte que le vulgaire appelât Église

1) *Passio Donati*, 2-3.

2) *Ibid.*, 6.

catholique une Église où se commettent impunément tous les crimes condamnés par le droit commun »¹. C'est surtout contre Caecilianus de Carthage, la bête noire du parti, que s'acharne le polémiste. Il le flétrit d'un mot : la persécution où ses martyrs ont succombé, est la « persécution de Caecilianus »². A en croire l'orateur, l'évêque catholique de Carthage a vendu aux bourreaux le sang de tous ses adversaires : « Les inscriptions des reliques conservent jusqu'à la fin des temps le souvenir de la persécution de Caecilianus. Désormais, par son titre d'évêque, le parricide ne pourra plus tromper les fidèles ignorants de ce qui s'est passé... On doit lui demander compte du sang de toutes les victimes ; car on sait de bonne source qu'il a mis en adjudication le massacre du peuple entier »³. Comme l'auteur du pamphlet des *Acta Saturnini*, notre sermonnaire voit rouge, dès qu'il prononce le nom de Caecilianus.

Ainsi, la polémique, le sermon, le récit, se mêlent à doses presque égales dans la *Passio Donati*. Mélange un peu barbare dans un panégyrique de saints, mais assez original, et même, assez savoureux pour des lettrés sans parti-pris. N'allez pas en conclure que la *Passio Donati* soit un chef-d'œuvre. Loin de là. Incohérence, obscurités, déclamations, brutalités, les défauts abondent. Mais l'ouvrage vaut par la franchise des impressions personnelles, par la précision des détails, le réalisme pittoresque, la vigueur et le mouvement d'une éloquence farouche. Que le discours soit ou non de Donat le Grand, il mérite d'être lu.

La *Passio Marculi*, qui présente plus d'un trait commun avec la *Passio Donati*, laisse cependant une impression assez différente. Les éléments, qui sont à peu près les mêmes, s'y combinent dans de tout autres proportions : le récit y prédomine de beaucoup sur la polémique et le ser-

1) *Passio Donati*, 12.

2) *Ibid.*, 8. — Cf. 2.

3) *Ibid.*, 8-9.

mon. L'ouvrage, dont le texte est mieux conservé, est aussi mieux ordonné et mieux écrit. Il figure ou devrait figurer en bonne place parmi les œuvres originales de la littérature hagiographique.

Le héros de la *Passio Marculi* est le plus célèbre des martyrs donatistes, ou, tout au moins, celui qui nous est le mieux connu. Par ses origines intellectuelles et sociales, il se distinguait avantageusement de la foule des saints de l'Église dissidente, fanatiques ignorants et bornés, qui devaient leur gloire à un accès de folie intransigeante ou même à une inspiration d'ivrogne. Comme Tertullien ou Cyprien, comme Augustin lui-même, Marculus avait commencé par être un homme d'école, un lettré de profession¹. Peut-être avait-il été rhéteur ; en tout cas, il avait exercé le métier d'avocat, et, comme tel, il avait eu de la réputation en Numidie. Païen d'abord, il s'était brusquement converti². Comme tant d'autres en son pays, il était passé directement de l'idolâtrie à l'Église de Donat, dont l'active propagande et l'apparente austérité fascinaient alors les âmes inquiètes. Du jour de sa conversion, il était devenu un autre homme, dédaigneux des gloires et des joies profanes, préoccupé avant tout de son salut, mais avec un dévouement farouche aux intérêts de sa secte qui était pour lui tout le christianisme. Par cette ardeur de néophyte, comme par le rayonnement de ses vertus et de ses talents, il avait conquis vite une grande autorité dans le monde des schismatiques. Presque aussitôt, il avait été élu évêque³ : nous ne savons en quelle ville, mais sûrement dans la Numidie méridionale. Dès lors, il fut considéré comme l'un des oracles du parti, même par ses collègues, dont beaucoup étaient des illettrés. C'est ainsi qu'il fut chargé d'une ambassade, et que cette ambassade le conduisit au martyre.

1) *Passio Marculi*, 2 (p. 760 Migne).

2) *Ibid.*, 2.

3) *Ibid.*, 2 et 14.

C'était dans l'été de l'année 347. Macarius et Paulus, les commissaires de l'empereur Constant, les fameux « artisans de l'unité », venaient d'arriver en Numidie pour y rétablir partout l'union religieuse¹. La résistance des schismatiques, surtout l'entrée en scène des Circoncellions et les échauffourées de Bagaï, avaient exaspéré Macarius : la mission pacifique tournait au massacre². Les évêques dissidents de la contrée s'étaient réunis pour aviser : ils décidèrent d'envoyer au commissaire une députation composée de dix d'entre eux, dont Marculus³. On connaît le résultat de l'ambassade : l'entrevue, qui eut lieu à Vegesela, finit par une bastonnade⁴. Macarius relâcha ensuite neuf des ambassadeurs, les jugeant assez punis de leur insolence. Mais il retint prisonnier Marculus, qui probablement était le chef de la députation et s'était compromis davantage en parlant au nom de tous. Pendant plusieurs mois, de ville en ville, le commissaire traîna l'évêque à sa suite⁵. Vers la fin de novembre, il l'amena avec lui au Castellum de Nova Petra, où il le fit emprisonner⁶. En entrant dans ce cachot, Marculus comprit que sa dernière heure approchait. Durant quatre jours, il se prépara au martyre, édifiant jusqu'aux geôliers par ses discours et sa piété⁷. Un dimanche matin, probablement le 29 novembre 347, on lui notifia la sentence de Macarius, qui le condamnait à mort⁸. Aussitôt, le bourreau s'empara du prisonnier, le conduisit hors du Castellum, sur la roche escarpée de Nova Petra, au bord du précipice. Et le bourreau poussa l'évêque dans le vide⁹.

Telle était la version donatiste du martyre. Elle n'était

1) *Passio Marculi*, 3.

2) *Optat*, III, 4.

3) *Passio Marculi*, 3.

4) *Ibid.*, 4.

5) *Ibid.*, 5.

6) *Ibid.*, 6.

7) *Ibid.*, 6-7.

8) *Ibid.*, 8.

9) *Ibid.*, 10-12.

contestée par les Catholiques de la région que sur un point. C'était, il est vrai, le point essentiel. Mais sur tout le reste, et réserve faite pour les embellissements où exagérations dont est suspect tout panégyriste, nous pouvons ajouter foi au récit donatiste. Les données topographiques, qui correspondent aux deux épisodes principaux, sont précises et hors de contestation. Les ambassadeurs du concile ont rencontré Macarius à Vegesela, ville qui occupait sans doute l'emplacement de la localité actuelle de Ksar el-Kelb, sur la route de Theveste à Mascula¹. C'est là que Marculus a été bâtonné, puis mis en état d'arrestation². Il est mort à Nova Petra³, qu'on doit identifier probablement avec Henchir Encedda, sur la voie de Lambèse à Sétif, presque à mi-chemin entre ces deux villes⁴.

Catholiques et Donatistes s'accordaient donc pour faire mourir Marculus, de mort violente, à Nova Petra, où l'on montrait son tombeau⁵. Mais ils différaient complètement d'opinion sur les causes et les circonstances de la mort, comme sur la responsabilité du commissaire impérial. Pour les schismatiques, Marculus avait été précipité dans le gouffre par ordre de Macarius, dont la sentence impliquait ce genre de supplice⁶. Les Catholiques croyaient à un martyr volontaire, à un suicide : pour eux, Marculus s'était jeté de lui-même dans le précipice. Augustin oppose souvent les deux traditions. Il écrit, par exemple, vers l'année 402 : « Ces fameux martyrs, dont vous aimez tant à parler pour nous rendre odieux, ce Marculus et ce Donatus, comment sont-ils morts ? On l'ignore, pour ne rien dire de plus ; on ne sait s'ils se sont précipités eux-mêmes, conformément à votre doctrine et à vos exemples de tous les jours, ou bien

1) Gsell, *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 28, n. 165 et 171.

2) *Passio Marculi*, 4-5.

3) *Ibid.*, 6 et suiv.

4) Gsell, *Recherches arch. en Algérie*, p. 209.

5) *Collat. Carthag.*, I, 187. — Cf. *Passio Marculi*, 14.

6) *Passio Marculi*, 10-12.

s'ils ont été précipités par ordre de quelque magistrat. En effet, s'il est incroyable que les maîtres des Circoncellions aient suivi l'usage de leur secte en se donnant eux-mêmes la mort, il est bien plus incroyable encore que des magistrats romains aient pu ordonner des supplices aussi insolites »¹.

A vrai dire, telles qu'on les présentait, les deux thèses opposées sont également invraisemblables. Mais, toutes deux, avec une part d'erreur, contiennent une part de vérité. En les comparant, en les éclairant à la lumière de procès analogues, il n'est pas impossible de deviner ce qui s'est passé réellement à Nova Petra.

(A suivre.)

P. MONCEAUX.

1) Augustin, *Contra litteras Petilianus*, II, 20, 46.

LA LÉGENDE DE LA STATUE DE VÉNUS

Le moyen âge nous a laissé deux légendes où Vénus, la déesse antique, figure comme toujours vivante, joue un rôle actif et sinistre. La première, la plus célèbre, grâce à Heine, à Swinburne et surtout à Richard Wagner, est celle du *minnesinger* Tannhäuser. La seconde, celle de la Statue, a eu des destinées moins éclatantes, bien qu'elle ait été renouvelée, au siècle dernier, en Allemagne, par maint romantique, en France, par Mérimée (*la Vénus d'Ille*), mais elle est, historiquement, la plus intéressante des deux, en ce sens que le nom de Vénus n'a été introduit que tardivement dans la légende du chevalier, amoureux d'une femme surnaturelle, où Vénus n'avait primitivement rien à voir, tandis que, dans le conte de la Statue, la déesse a, dès l'origine, joué le premier rôle. En outre la légende du chevalier, transportée, à une époque assez récente, d'Italie en Allemagne, ne semble pourtant pas née en Italie et paraît comme la mise en œuvre spéciale d'un thème assez répandu au moyen âge et qui est peut-être d'origine celtique ; l'histoire de la Statue, au contraire est, dans les récits médiévaux, toujours localisée à Rome et il semble bien qu'elle soit née sur ce sol classique.

I

Résumons d'abord le récit, tel qu'il se trouve chez notre autorité la plus ancienne, l'historien anglais Guillaume de Malmesbury¹, qui écrivait vers 1125 :

« Il arriva à Rome qu'un jeune homme fortuné², le jour

1) *Gesta Regum Anglorum*, édit. Stubbs (London, 1887), I, 256-258.

2) Dans une classe de manuscrits, les jeunes mariés sont nommés : ils s'ap-

même de son mariage, après le repas de noces, voulut, avec d'autres jeunes gens, jouer une partie de balle¹. Pour ne pas risquer d'endommager ou de perdre l'anneau de mariage qu'il venait de recevoir de sa fiancée, il l'ôta, avant de commencer le jeu, et le fixa au doigt d'une statue de femme en bronze, qui se trouvait placée près de là. Ayant fini sa partie, il voulut reprendre l'anneau, mais s'aperçut avec étonnement que le doigt de bronze auquel il l'avait attaché était recourbé jusqu'à la paume de la main, de sorte que, malgré ses efforts, il ne put reprendre le bijou. Il se tut sur cet événement étrange ; dans la nuit, après la fin de la fête, il passa de nouveau devant la statue : le doigt n'était plus recourbé, mais l'anneau avait disparu. Se conduisant comme s'il se souciait peu de cette perte, il se rendit à la chambre nuptiale et se coucha à côté de la mariée ; mais, lorsqu'il voulut l'embrasser, quelque chose qui était à la fois solide et obscur (*aliquid densi et obscuri*) se glissa entre lui et elle et il entendit une voix qui disait : « Couche avec moi, tu es mon fiancé ; c'est moi la Vénus, au doigt de laquelle tu as attaché ton anneau, je l'ai et je le garde. »

« Cette merveille effraya le jeune homme ; il passa la nuit sans sommeil, pensant constamment à cette chose étrange ; toutes les fois que, depuis cette nuit, il voulait se rapprocher de son épouse, le fait se répéta. Ému par les plaintes de la jeune femme, il raconta le fait à ses parents : ils s'adressèrent à un prêtre, Palumbus, qui était connu comme magicien. Celui-ci, gagné par la promesse d'une bonne récompense pécuniaire, voulut bien prêter son concours : « Rendez-vous à une certaine heure de la nuit en un

pellent *Lucianus* et *Eugenia* : voir Stubbs, dans la préface de son édition, t. I, p. LI. Stubbs tire de ce fait la conclusion, peut-être excessive, que l'auteur de l'interpolation doit avoir connu une seconde source, en dehors de Guillaume de Malmesbury.

1) Le récit latin dit *pilam poposcit*. Jean de Vignai (1332), dans sa traduction du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, où le récit de Guillaume de Malmesbury est inséré avec quelques modifications insignifiantes, traduit « si demanda la pelote » (Bibl. Nat., ms. franç. 314, fol. 61, v°).

endroit où deux routes se croisent ; restez là sans dire un mot. Bientôt vous verrez passer des personnages, hommes et femmes, jeunes et vieux, à pied ou à cheval, tristes ou gais. Quoi qu'il arrive, ayez bien soin de ne pas dire un mot, même s'ils vous adressent la parole. En dernier lieu, vous verrez paraître un personnage de stature plus grande et plus forte que les autres, assis dans un char. Donnez-lui cette lettre, toujours sans lui adresser la parole ; vous obtiendrez alors ce que vous désirez. »

« Le jeune homme agit conformément à ces instructions ; il prit place à l'endroit désigné et vit là ce que le prêtre lui avait décrit. Entre autres, il vit une femme, ornée comme une courtisane et assise sur une mule ; ses cheveux étaient reliés, au sommet de la tête, par un bandeau en or, mais pendaient plus bas librement sur ses épaules ; à la main, elle tenait une verge en or, avec laquelle elle conduisait sa mule ; son vêtement était transparent, de sorte qu'elle paraissait comme nue ; ses gestes étaient obscènes. A la fin parut le maître du cortège, qui jetait sur le jeune homme des regards terribles ; il était assis sur un char élevé et orné de pierres précieuses ; il demanda au jeune homme ce qu'il voulait. L'autre lui tendit silencieusement la lettre. Le démon reconnut immédiatement le sceau, lut la lettre et s'écria, tendant les mains au ciel : « Dieu Tout-Puissant, pendant combien de temps permettrez-vous encore le mal que fait le prêtre Palumbus ? » — Il envoya immédiatement des serviteurs, qui apportèrent à Vénus l'ordre de rendre l'anneau ; après avoir regimbé, elle finit par céder ; le jeune homme obtint ce qu'il demandait et par la suite, rien ne s'opposa à l'accomplissement de ses désirs. Mais le prêtre Palumbus, en apprenant que le Diable s'était plaint de lui, comprit que sa fin était proche ; il coupa ses propres membres, confessa ses péchés au Pape en présence du peuple et rendit l'âme pendant cette lamentable pénitence. »

Certains manuscrits de Guillaume de Malmesbury ajoutent que, les mères, à Rome, racontent cette histoire à leurs

enfants¹. En dehors de quelques ornements littéraires, nous serions donc en présence d'un véritable récit populaire; et même si nous écartons ce témoignage comme interpolé, le fait que le récit se trouve chez le même historien qui nous a conservé d'autres légendes romaines, dont la plus célèbre est relative aux opérations magiques du pape Silvestre II (Gerbert), est une garantie de l'origine traditionnelle du conte.

Il est inutile de nous étendre sur la valeur de ce récit au point de vue littéraire; malgré la lourdeur du latin médiéval, l'histoire de la Statue et de l'anneau a quelque chose de mystérieux et de sinistre qui saisit l'imagination; et l'on comprend qu'au siècle dernier des écrivains comme Mérimée, Heine, Willibald Alexis, F. von Gaudy, J. von Eichendorff², aient été frappés de ce récit et se soient efforcés, chacun à sa façon, de le renouveler. Mais, comme l'a remarqué jadis G. Paris, malgré tout l'art des narrateurs modernes et surtout de Mérimée qui, dans sa *Vénus d'Ille*, a su placer son lecteur devant une énigme à la fois irritante et terrifiante, l'histoire, telle qu'elle est racontée par l'écrivain du XII^e siècle, dut produire une impression bien plus profonde encore sur les gens du moyen âge, qui croyaient qu'un tel événement était *possible*.

Mais c'est justement là ce qui étonne, quand on y regarde de près; et pour cela il importe de déterminer avec précision — ce qui, à ce que je sache, n'a été fait par personne — quelles sont au juste les idées que le récit suppose et qui en font l'âme. Une fois ces points éclaircis, on pourra discuter

1) *Hoc omnis Romana regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos, ad memoriam posteris transmittendam*. Ces mots ne se trouvent pas dans la famille de manuscrits que Stubbs considère comme donnant le texte le plus authentique; il les omet; ils sont admis dans le texte par Waitz, *Monum. Germaniae*, SS., X, 472.

2) Au moment où j'achève cette étude, un nom contemporain est venu s'ajouter à cette liste, qui n'a pas, du reste, la prétention d'être absolument complète pour le passé: celui de Gabriele d'Annunzio, qui a raconté l'histoire une fois de plus dans le prologue de sa *Pisanelle*.

avec plus de fruit qu'on ne l'a fait jusqu'ici la question de l'origine et de la date du récit.

La légende, telle que Guillaume de Malmesbury la raconte, suppose deux idées fondamentales : d'abord que Vénus, la déesse du paganisme antique, continue à vivre comme démon, en plein Christianisme, et ensuite qu'une statue, animée par un démon, se trouve en état d'agir comme un être vivant¹.

Examinons d'abord le premier point². Les missionnaires actuels, au moins les protestants, expliquent aux païens qu'ils convertissent que les dieux qu'ils adorent étaient de simples fictions, dépourvues de toute réalité; mais telle n'était pas, comme on sait, la doctrine du Christianisme antique et médiéval. L'ancienne Église enseignait, au contraire, que les dieux du Paganisme existaient en réalité; seulement ce n'étaient pas des dieux, mais des démons, des êtres malfaisants. Cette croyance, comme tant d'autres, fut empruntée par le Christianisme au Judaïsme. Dans le Psaume 95 (96) se trouve un verset qui, à cause de sa généralité, eut, pour la fixation de la doctrine ecclésiastique une grande importance; il affirme simplement, dans le latin de la Vulgate : *omnes Dii gentium daemonia*. Cette traduction est calquée sur la version grecque des Septante, qui emploie le même mot, δαιμόνια³.

La conviction, exprimée dans ce passage avec une telle

1) Il n'est pas dit expressément, dans le récit du chroniqueur, que c'est Vénus, la déesse-démon, qui anime la statue, mais cela ressort de tout l'ensemble du récit.

2) Ce qui suit n'a naturellement pas la prétention d'apporter aux spécialistes de l'histoire des religions des faits ou des points de vue entièrement nouveaux; tout ce qu'on se propose, c'est de montrer la survivance et l'enchaînement de certaines idées.

3) Ps. 95 (96) v. 5; πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. — C'est aux Orientalistes de décider quel est le sens exact du mot hébreu qui correspond à δαιμόνια; la traduction des Septante prouve en tous cas que la croyance dont il s'agit était celle des Juifs hellénisés de la Diaspora. Il est généralement admis que δαιμόνια, dans la langue des Septante et du Nouveau Testament, désigne des esprits malfaisants.

netteté, a dominé, comme on sait, pendant des siècles, l'enseignement de l'Église et les convictions des croyants; elle fait notamment le fond de la polémique des Pères de l'Église contre le paganisme. Dans un passage bien connu et qui est particulièrement précis, saint Cyprien († 258) attribue aux démons tout le merveilleux païen : ce sont ces esprits malfaisants qui se cachent dans les statues et les images des dieux; la divination d'après les entrailles des victimes et le vol des oiseaux, les oracles, les songes sont ramenés à leur action¹. Conformément à ces idées, on a cru pendant des siècles que les oracles du paganisme étaient l'œuvre des démons; encore à la fin du xvii^e siècle (1683), le savant hollandais Van Dale crut nécessaire de combattre cette idée dans un gros ouvrage, dont Fontenelle répandit les résultats dans le grand public de son temps par un abrégé, spirituellement rédigé (*des Oracles*, 1687).

Les temples, les lieux sacrés où se trouvaient des idoles étaient censés habités par des démons; cette idée se manifeste avec une grande netteté dans un épisode de la vie de saint Maurille (Maurilius), évêque d'Angers, disciple de saint Martin et, comme celui-ci grand adversaire du paganisme : le saint s'approche d'une colline où se trouvent des idoles, pour les renverser; les démons, qui y étaient cachés, s'écrient : « Pourquoi nous poursuis-tu jusqu'ici? » — Le saint ayant fait le signe de la croix, les démons s'enfuient en poussant des hurlements².

Et ces démons étaient expressément identifiés avec les dieux de la mythologie antique, héritaient de leurs attributs.

1) *De idolorum vanitate*, c. 7 (édit. Migne, col. 574).

2) *Acta Sanctorum*, sept. t. IV, p. 73 : *daemonia ibi latentia clamaverunt, dicentes : Quid nos etiam hic, Maurili, persequeris?* Cette vie aurait été rédigée au commencement du vii^e siècle. A. Molinier (*Sources de l'histoire de France*, I, 51), accepte cette date; du reste, cette question est secondaire pour la présente étude qui a pour but de montrer la persistance de certaines idées et croyances à travers le moyen âge.

Du côté orthodoxe on nous affirme ' que tel n'est pas le sens qui se dégage des textes du Nouveau Testament ; mais ce n'est pas le dogme abstrait qui nous intéresse ici, mais les conceptions concrètes, telles qu'elles existaient dans l'imagination des fidèles et telles qu'elles se reflétaient dans les Vies des Saints. H. Usener a signalé un récit remarquable, qui se trouve dans la vie de saint Hypatios, contemporain des empereurs Honorius et Théodose le jeune, et adversaire fort actif du paganisme dans le Nord de l'Asie Mineure. Le biographe du saint nous raconte comme quoi son héros voulut entreprendre un voyage à travers la Bithynie ; ce projet coïncidait avec une période de cinquante jours qui précédait la grande fête annuelle de l'Artémis bithynienne. On avertit Hypatios : la croyance populaire défendait pendant cette période des voyages quelque peu importants ; le « démon » pouvait venir à sa rencontre et l'arrêter. Mais l'intrépide missionnaire ne se laissa pas effrayer et se mit en route. Subitement parut devant lui une femme de taille gigantesque « qui filait et gardait des pourceaux ». Dès que le saint personnage eut fait le signe de la croix, l'apparition disparut et les pourceaux s'enfuirent en grognant. La signification du récit est évidemment que la déesse démoniaque se montra en personne devant son adversaire détesté et essaya de lui faire peur ¹.

Même les personnages du monde mythologique inférieur étaient connus comme existant réellement : un joli récit de saint Jérôme nous montre saint Antoine, rencontrant, dans le désert, un Centaure et un Satyre ².

1) Voir le travail, du reste intéressant, du savant catholique F. X. Kortleitner, *De Diis gentilium* (Oeniponte, 1912), in-8°, p. 152.

2) Les pourceaux pourraient avoir un sens démoniaque, mais comment donner ce sens au détail que la femme gigantesque « filait » ? Ce doit être le souvenir d'un attribut populaire. Comp. *Rheinisches Museum*, année 1895, p. 145.

3) Saint Jérôme, *Vie de l'ermite Paul*, dans *Opera*, éd. Migne, II, col. 22. Il est remarquable que, dans le récit, il n'est pas question d'inimitié ; le Satyre vénère même le saint personnage. Ces figures de la mythologie inférieure, auxquelles on ne rendait aucun culte, étaient traitées, par l'ancien Christianisme,

Cette croyance que les dieux du paganisme étaient identiques à des démons a survécu même au moyen âge et à la Réforme ; lorsque Milton inséra au premier chant du *Paradis perdu* cette longue liste des anges déchus, avec indication, pour chaque personnage, du nom sous lequel il avait été vénéré par les païens, nous pouvons être sûrs que cette liste était, pour l'auteur, autre chose qu'un prétexte à des développements brillants : pour le fond, et faisant abstraction de certains détails poétiques ou érudits, elle exprimait la conviction intime du poète puritain.

Rappelons qu'au moyen âge, ces sortes de détails se trouvaient surtout dans les vies de saints, et que celles-ci pénétraient partout et étaient innombrables. Aux Vies réellement anciennes et provenant de l'antiquité chrétienne, venaient s'en ajouter d'autres, fabriquées au moyen âge à l'imitation des authentiques ; tout cela était répandu, traduit ou résumé dans les langues vulgaires, mis à la portée de tous par des œuvres d'art et le théâtre, quand le moyen âge eut son théâtre à lui. Dans un miracle dramatisé du *xiv^e* siècle, un martyr chrétien, saint Valentin, met l'empereur païen en garde contre les

Faulx ydoles et vains
Qui tous sont de dyables plains¹.

Examinons maintenant le second trait distinctif de notre récit : la statue animée qui se saisit de l'anneau. Pour comprendre ce détail, il faut remonter encore plus haut dans le passé. Les peuples de l'antiquité et notamment les Grecs et les Romains, croyaient que la statue qui représente une divinité peut être animée par cette divinité² et se conduire

plus gracieusement que les grands dieux ; on les considérait plutôt comme étant du domaine de l'histoire naturelle.

1) *Miracle de Saint Valentin*, v. 1101, dans *Miracles de Notre-Dame*, éd. G. Paris et U. Robert, t. IV, p. 160.

2) De même, les Égyptiens croyaient que la force divine (*sa*) animait la statue qui représentait le dieu et se pouvait transmettre par certaines manipulations d'une statue divine à l'autre. Voir l'étude de M. Maspero sur le temple de Louqsor dans le journal *le Temps* du 16 août 1912.

comme une personne vivante. Il est probable que cette croyance remonte aux temps où il n'y avait pas encore de statues, mais des blocs informes de pierre ou de bois, qui étaient de véritables fétiches. Quoi qu'il en soit, le fait est bien connu. Chez les Romains surtout, on ne trouve que trop de récits sur des statues qui versent des larmes, qui se couvrent d'une sueur sanglante, qui font des signes de la tête, etc.¹. Les Grecs savaient du moins donner à ces sortes de superstitions une forme qui avait quelque chose d'amusant et de spirituel. Philostrate (III^e siècle de notre ère) nous apprend² que, dans la ville d'Ilion, se trouvait une statue d'Hector, le vaillant défenseur de l'ancienne Troie, qui y jouissait d'un culte ; toutes les fois qu'on célébrait des jeux en l'honneur du héros, la statue s'échauffait et *transpirait*, montrant ainsi combien le héros prenait part aux luttes qui avaient lieu en son honneur.

Le Christianisme conserva cette croyance ; seulement, les démons remplacèrent les Dieux. Un exemple frappant se trouve dans les rédactions anciennes du Martyre de saint Georges. Dans ce récit, du reste rempli de détails fantastiques, il est question d'un temple et d'une statue d'Apollon, auquel le martyr devait sacrifier, sur l'ordre de ses persécuteurs. Au lieu de se conformer à ces injonctions, Georges dit à un enfant, qui joue un grand rôle dans le récit, qu'il doit donner ordre à Apollon de sortir du temple. L'enfant fit comme il lui avait été dit d'ordonner à Apollon de sortir. « La statue sortit³ et s'arrêta devant les pieds de saint Georges...

1) Voir particulièrement les *Prodigia* de Julius Obsequens et les suppléments à cet ouvrage, qui nous est arrivé dans un état incomplet, composés par différents savants depuis la Renaissance.

2) Dialogue 'Ηρωικός, dans *Opera*, éd. Kayser, t. II, p. 151-152. Voir aussi, sur cette question, E. von Dobschütz, *Christusbilder (Texte und Untersuchungen, XVIII)*, p. 22-24.

3) 'Εξῆλθεν δὲ τὸ ἄγαλμα... λέγει αὐτῷ τὸ παραμένον πνεῦμα ἐν τῷ ἀγάλματι... Ancienne version grecque chez Krumbacher, *der Heilige Georg* (München, 1912, in-4), p. 26. Comp. l'ancienne version latine publiée par W. Arndt (*Berichte über die Verhandlungen der kön. sächsischen Gesellschaft der Wissen-*

et l'esprit qui habitait dans la statue dit... » L'esprit, qui est dans la statue, avoue qu'il est un démon, exilé du ciel, à cause de sa désobéissance envers Dieu.

De pareils récits pouvaient se transmettre et s'attacher à des restes d'idoles antiques, retrouvés au moyen âge. On peut même se demander si le développement du culte des images dans le Christianisme et la multiplication des récits sur les images miraculeuses, parlantes et agissantes, n'ont pas contribué à assurer la survie de pareilles idées concernant les idoles païennes. Ces sortes de récits sur les images merveilleuses, surtout de la Vierge, loin d'être, comme on le croit parfois, des développements récents du Catholicisme, surtout italien, remontent assez haut ; ils semblent s'être développés d'abord dans l'empire byzantin, au milieu des passions suscitées par la lutte pour et contre le culte des images. Il faut cependant remarquer que, tandis que l'Orient semble avoir gardé longtemps une certaine retenue dans ces sortes de récits, se bornant à attribuer à ses « icônes » des signes merveilleux, des « forces » merveilleuses¹, l'Occident plus naïf n'eut bientôt aucun scrupule à mettre en scène des images parlantes et gesticulantes, en même temps qu'il conservait et développait l'usage des images sculptées, auxquelles l'Église grecque avait renoncé pour ne tolérer que des icônes peintes. Il semble vraisemblable que la popularité de ces sortes de récits devait perpétuer la croyance relative aux idoles merveilleuses. Celui qui trouverait cela étrange connaîtrait mal les intelligences médiévales, où le sacré et le profane étaient si singulièrement mêlés. Pour nous borner à la légende qui

schaften zu Leipzig, philol. hist. Classe, XXVI [1874], p. 64) : « Exivit eadem hora idolum et coepit clamare, dicens... Et venit idolum et stetit ante pedes famuli Dei... »

1) Comparer pour le miracle, si populaire au moyen âge, du commerçant chrétien de Byzance et du banquier juif, la rédaction grecque chez Combesis, *Novum Auctarium*, II, col. 611, et les récits occidentaux, en latin chez Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, l. VII, ch. 82, en provençal dans *Romania*, VIII, 16, etc. En même temps que le récit fut transformé, en Occident, en miracle de la Vierge, l'événement miraculeux fut conçu d'une façon beaucoup plus plastique et plus nette que dans le récit grec.

nous occupe, qui croirait, si les textes probants n'étaient pas là, que l'histoire de la statue de Vénus fut transformée en miracle de la Vierge, dans lequel la Vierge Marie a le même caractère jaloux que la Vénus démoniaque de la légende ? Les événements, dans le miracle, sont absolument calqués sur ceux de la version de Guillaume de Malmesbury, avec cette différence que la Vierge, finalement, triomphe là où la Vénus païenne avait échoué et qu'elle oblige le jeune homme, devenu son fiancé par le fait de l'anneau, à abandonner sa fiancée et à se réfugier dans un couvent, où il se voue au culte de Marie. Cette utilisation d'un récit relatif à Vénus pour glorifier la Vierge¹ paraîtrait choquante à un croyant moderne ; mais les gens du moyen âge en jugeaient autrement ; ce singulier miracle était des plus goûtés : il se trouvait dans le recueil latin des miracles de la Vierge que Vincent de Beauvais inséra dans son *Speculum historiale* (l. VIII, ch. 87) ; une autre rédaction latine, un peu plus développée², fut traduite en jolis vers français par Gautier de Coinci³. Dans ces conditions, il ne paraît nullement invraisemblable qu'un mélange analogue d'idées sacrées et profanes ait contribué à faire vivre l'idée que les démons, eux aussi, pouvaient animer des statues, à savoir, dans ce cas spécial, les idoles païennes. Le Diable n'était-il pas « le singe de Dieu » ?

Du reste, notre légende n'est pas absolument isolée dans la littérature du moyen âge ; la même *Kaiserchronik* rédigée

1) Il est vrai que cette idée du jeune clerc, fiancé de la Vierge, se retrouve ailleurs, sans mélange du thème de la statue, spécialement dans un poème allemand, publié par Von der Hagen, *Gesammtabenteuer*, III, 508 et Fr. Pfeiffer, *Marienlegenden, neue Ausg.*, Wien, 1863, p. 53 ; même récit en latin, Pfeiffer, *ouvr. cité*, appendice, p. 271. L'application du thème de la Statue à la Vierge Marie n'en est pas moins singulière.

2) Publiée par Mussafia, dans son étude sur les sources de Gautier de Coinci (*Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil. histor. Klasse*, t. XLIV, p. 35).

3) Barbazan-Méon, *Fabliaux*, II, 420 (le morceau est mutilé dans l'édition Poquet). Même récit en provençal (d'après la version latine abrégée), *Romania*, VIII, 22, publié par J. Ulrich ; voir les remarques de l'éditeur, *ibid.*, p. 12, 13.

en Bavière, entre 1135 et 1150, qui a conservé, comme nous le verrons, une version divergente de la légende de la Statue de Vénus, contient un récit singulier sur Julien l'Apostat, où il s'agit également d'une idole agissante et parlante. Ce récit revient à ceci : Julien (représenté dans cette légende, comme dans d'autres, comme un jeune prêtre chrétien, chapelain du pape) avait été élevé avec soin par une matrone romaine. Après la mort de son mari, cette dame confia à Julien toute sa fortune ; plus tard, lorsqu'elle redemanda l'argent déposé, Julien nia l'avoir reçu. La femme tomba dans la pauvreté : elle fut obligée de gagner sa vie en faisant la cuisine et la lessive pour d'autres. Un beau soir, elle alla laver du linge dans le Tibre ; elle y trouva une statue placée dans l'eau, près de la rive : des païens l'avaient mise là pour la soustraire aux outrages des Chrétiens et allaient l'adorer chaque matin. La femme se servit de la statue pour y laver son linge ; elle frappa la tête de la statue de son linge mouillé. Le démon qui habitait la statue, protesta et promit à la femme de lui faire rendre son argent si elle cessait de le frapper. La femme s'étonna et injuria la statue ; le diable se nomma et dit qu'il était le dieu Mercure. « Déposez demain une plainte contre Julien, dites que vous exigez qu'il se justifie par un serment prêté sur moi, ici dans le Tibre ; je l'obligerai à rendre l'argent ». La femme finit par se laisser convaincre, en menaçant cependant de frapper de nouveau la statue si elle ne tenait pas parole.

« Le lendemain matin elle se jeta aux pieds du Pape et lui demanda justice contre son chapelain, qui s'était emparé de sa fortune ; elle exigea que Julien prêtât serment sur le dieu Mercure, placé dans le Tibre. C'est ce qui se fit et les premiers de la ville l'accompagnèrent. Julien plaça sa main dans la bouche de l'idole, qui se ferma, de sorte que le parjure ne put retirer la main ; il se mit à crier et offrit de rendre l'argent. Les Romains accoururent en foule pour voir cette merveille.

« Après le coucher du soleil, les gens s'en allèrent. Quand

tout le monde fut parti, le Diable dit à Julien : « Je vous ai « causé aujourd'hui une grande douleur. Voulez-vous être « sauvé ? Suivez alors mon conseil ; dans ce cas, je vous ferai « Empereur de Rome ». Julien obéit, renia Dieu et accepta Mercure comme seigneur. » (*Kaiserchronik*; édit. Schröder, v. 10638 et suiv.).

Ce récit est essentiellement étranger au moyen âge occidental ; on en retrouve les traits principaux dans un roman syriaque, qui doit remonter au VI^e ou VII^e siècle de notre ère¹. Dans ce récit figure un démon, qui joue à peu près le même rôle que Mercure dans la *Kaiserchronik*, mais il n'est pas question de la statue qui parle. Comme l'a remarqué M. Arturo Graf² on aperçoit, dans la version que nous a conservée la chronique allemande, l'influence des légendes romaines sur la *Bocca della verità* et des contes analogues. Ici, nous touchons à un nouveau domaine, celui des statues magiques et talismaniques ; nous n'avons cependant pas besoin d'y entrer : en effet, nous ne croyons pas que la Vénus de notre légende se range dans cette catégorie. Mais le récit de la *Kaiserchronik* prouve dans tous les cas que le thème de la statue païenne animée, quelque singulier qu'il puisse sembler, n'est pas absolument isolé dans la littérature légendaire du moyen âge.

II

Les faits que nous avons réunis jusqu'ici tendent à prouver que notre légende, bien qu'ayant des racines dans des idées et des croyances fort anciennes, pouvait très bien naître au moyen âge, ces idées et ces croyances ayant persisté

1) Ce récit a été traduit par Th. Noeldeke dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVIII, 661.

2) *Roma nella memoria... del Medio Evo* (Torino, 1883), II, 135. Au moment où nous mettions la dernière main à ce travail, les journaux annonçaient la mort de M. A. Graf ; cette perte sera vivement ressentie par tous ceux qui s'intéressent aux études d'histoire littéraire et légendaire.

longtemps. Mais un savant a conjecturé que la légende remonte beaucoup plus haut, au temps des dernières luttes entre le paganisme et le christianisme et nous n'avons pas le droit de négliger cette opinion, le savant en question n'étant autre que G. Paris, qui n'affirmait pas volontiers à la légère.

Son opinion est d'autant plus intéressante qu'elle se trouve dans un article écrit à propos du livre de M. Graf qui soutient, comme on verra, la thèse de l'origine médiévale.

Voici comment G. Paris s'exprime : « Nous serions porté à faire remonter très haut cette légende, qui nous apparaît en même temps, vers 1135, dans deux versions extrêmement différentes, mais d'accord pour en mettre la scène à Rome. L'une de ces versions raconte que le fait se passa sous Théodose, et nous ne serions pas étonné que l'histoire fût en effet de cette époque. Il nous semble qu'elle a dû se former à une époque où le christianisme était encore en lutte avec le polythéisme, et où les nouveaux fidèles redoutaient la vengeance des dieux qu'ils avaient trahis¹. »

Il existe, en effet, une autre version de la légende, complètement indépendante du texte de Guillaume de Malmesbury ; elle se trouve dans cette singulière *Kaiserchronik*, que nous avons citée plus haut et qui, d'après les dernières recherches, fut composée à Ratisbonne, entre 1135 et 1150. Tandis que la version de l'historien anglais, sans donner de date précise², situe le drame dans une Rome complètement christianisée, le récit de la *Kaiserchronik*, non seulement place l'événement sous le règne de Théodose, mais dit expressément qu'il s'est passé à une époque où il y avait encore des temples et des prêtres païens. En voici le résumé.

1) *Journal des Savants*, année 1884, p. 567.

2) Des auteurs postérieurs qui reproduisaient le récit de Guillaume de Malmesbury, ont placé l'événement merveilleux au ^x^e siècle ; voir Graf, *Roma nella memoria*... II, 392. Nous verrons plus loin qu'une seule rédaction, appartenant à ce groupe, fait vivre le héros de notre aventure sous le pontificat de Grégoire le Grand (590-604).

Sous le règne de Théodose, il y avait à Rome deux frères, jeunes gens de bonne famille, qui, malgré toutes les exhortations de l'Empereur, restaient fidèles à l'idolâtrie. Il arriva un jour que l'un des deux frères, qui s'appelait Astrolabius, alla avec d'autres jeunes gens jouer à la balle ; le hasard voulut qu'une balle, jetée par lui, passât par-dessus un vieux mur. Le jeune homme grimpa, pour ravoir sa balle, sur le mur, et vit une statue merveilleusement belle, dont la vue l'enchantait ; il s'approcha et l'image lui fit un signe de la main. Immédiatement, le cœur du jeune homme s'enflamma ; il devint amoureux de la statue, qui avait été érigée en l'honneur de Vénus (*in honore Veneris*, en latin dans le texte allemand). Le jeune homme donna son anneau à la statue, lui promettant un amour éternel. — Les compagnons, sur ces entrefaites, craignirent qu'il ne lui fût arrivé malheur ; ils donnèrent aux prêtres païens [du temple] l'ordre de leur ouvrir ; les prêtres s'y refusant, disant que l'empereur Constantin leur avait défendu d'admettre des chrétiens dans le temple, ils entrèrent par violence. Ils trouvèrent le jeune homme et essayèrent de l'amener à prendre part de nouveau à leur jeu, mais en vain ; « il aimait toujours la statue et était possédé du Diable ». Il ne pouvait manger, boire, ni dormir ; il voyait la statue couchée à ses côtés (*er wânde daz daz pilde bi im laege*). Il devint pâle et sembla sur le point de mourir. Il se dit finalement à lui-même : « Aucun médecin ne peut me guérir. Si quelqu'un peut me sauver, je me ferai chrétien. »

L'Empereur avait un très sage chapelain (*kapelân*), appelé Eusèbe. Astrolabius s'adressa à ce prêtre, s'agenouilla devant lui et lui dit qu'il ferait tout ce que le prêtre lui ordonnerait. Eusèbe se rappela ce qu'a écrit l'Apôtre, que nous devons porter les fardeaux les uns des autres ; il jura de ne pas abandonner le jeune homme, avant qu'il n'eût retrouvé ses forces et son bon sens. Eusèbe avait, dans sa jeunesse, étudié les « livres noirs ». Un jour, il prit le jeune homme avec lui, dans une chambre, et récita quelques mots tirés d'un livre.

Le Diable parut et Eusèbe lui ordonna de rendre l'anneau à Astrolabe ; le Démon refusa d'abord, sous différents prétextes ; mais finalement Eusèbe obtint que le Diable l'emmènerait avec lui, pour lui rendre l'anneau. Il le transporta à une distance de trois cents lieues, au fond d'un marais profond¹. » Arrivé là, le Malin fait de nouvelles difficultés : il dit qu'il y a deux anneaux absolument semblables et que, si le prêtre prenait celui sur lequel il n'a aucun droit, les démons le déchireraient. Mais Eusèbe le force à nommer la pierre qui orne le véritable anneau et peut ainsi obtenir la reddition du joyau. Sur son ordre, le Diable le transporte de nouveau à Rome ; revenu chez lui, le prêtre l'oblige à dire ce qui constitue la force magique de la statue : les païens, après avoir fait la statue, cachèrent sous le socle des herbes magiques, de sorte que tout homme qui regarde la statue en devient immédiatement amoureux ; ils firent cela pour honorer la Déesse.

« Après ce dernier aveu, le Diable put partir ; le prêtre fit déplacer la statue : à partir de ce moment, le jeune homme fut guéri et crut en Dieu. Eusèbe obtint que le pape Ignace consacra la statue à l'archange Michel : « la statue s'élève à Rome, bien au-dessus de la ville, ainsi que chacun peut le voir. » — On baptisa le jeune homme et, après cet événement miraculeux, tous les païens se convertirent au christianisme. »

Voilà, en résumé, cette seconde version, rédigée évidemment à Rome même, aussi bien que celle de Guillaume de Malmesbury, ainsi que le prouve la mention de la statue de l'Archange Michel, placée sur le château Saint-Ange². Ce qui

1) *In eines tiefen moses grunt*. « Mos » = *marais*. Notre légende, comme nous le verrons, est née en Italie, à Rome même ; en lisant ce passage, on songe, malgré soi, à ces vieilles croyances italiques qui plaçaient dans un lac, un étang (lac Averno, *Amsancti valles*) l'entrée des Enfers.

2) Des représentations du château Saint-Ange, avec la statue, remontant au ^{xv}^e siècle (il n'y en a pas, semble-t-il, de plus ancienne) se trouvent reproduites dans E. Rodocanachi, *le Château Saint-Ange* (Paris, 1909). La statue figurée sur ces dessins n'a jamais pu être confondue avec une Vénus. Il est probable

fait l'intérêt du récit, comme nous l'avons dit plus haut, ce n'est pas tant le nom de Théodose (on sait que, dans les récits légendaires, les noms propres sont souvent l'élément le moins essentiel), que le fait que ce récit nous transporte à une époque où il y avait encore des païens et des temples païens, ce qui semble d'abord une garantie d'antiquité. Mais une lecture attentive fait naître des doutes ; on se demande si cette version, certainement indépendante du texte de Guillaume de Malmesbury, est réellement la reproduction fidèle d'un vieux récit populaire ; si elle n'est pas plutôt un remaniement d'une version semblable, dans ses grandes lignes, à celle du chroniqueur anglais, modifiée par un rédacteur dans un but précis ? M. Graf a déjà observé que le trait final des herbes magiques, placées sous le socle de la statue, semble une adjonction postérieure. Ce qui frappe, surtout, c'est que l'anneau, qui a une si grande importance dans la deuxième partie du récit, n'en semble avoir guère au début, où il est mentionné en passant, ce qui fait contraste avec la partie correspondante du récit de Guillaume de Malmesbury, où l'importance de l'anneau est si bien mise en lumière dès le commencement. Il n'est nullement dit que l'événement a lieu lors du mariage du jeune homme, ce qui rend l'histoire moins dramatique¹. Il en est de même du trait que

que nous avons affaire à un rapprochement purement arbitraire de l'auteur dont la *Kaiserchronik* reproduit le récit ; on pourrait encore supposer que la statue qu'on trouvait sur le château au commencement du XII^e siècle fût différente de la statue du XV^e siècle et réellement antique, restaurée en Saint Michel sans être une statue de Vénus.

1) Dans le récit allemand il est dit, v, 13126, éd. Schröder : *Daz vingerlîn zôch er ab der hant, Er gab im [dem bilde] sînen gemâhelscaz*. Le sens de *gemâhelscaz* est « anneau de fiançailles ou de mariage » et l'on pourrait voir dans ce mot un souvenir de l'anneau de l'autre récit, qui est en effet un anneau de mariage (« il donna [à la statue] son anneau de fiançailles ») : ce serait une preuve directe de la non-originalité de la version de la *Kaiserchronik*. Mais on peut aussi comprendre : « (le jeune homme) détacha l'anneau de son doigt ; il donna (ainsi à la statue) l'anneau de fiançailles ». C'est ainsi qu'a compris l'auteur d'un récit, inséré dans un manuscrit de la *Chronique* d'Ecko von Repkau (Massmann, *Kaiserchronik*, t. III, p. 928) et qui est la mise en prose, légèrement arrangée, du récit en vers : « De dûvel sprach wiltu mich

le jeune homme croit que la statue se couche à ses côtés : il est bien supérieur dans l'autre version, où Vénus se glisse entre les deux jeunes mariés. Le pieux « chapelain » Eugène, qui s'est occupé, cependant, dans ses jeunes années, d'opérations magiques, a tout l'air d'une copie pâle et maladroite du prêtre-sorcier de l'autre version. En somme, nous constatons que le récit de la *Kaiserchronik* n'est, sur aucun point, supérieur à celui de l'historien anglais ; en revanche, celui-ci est supérieur, à la fois par l'enchaînement logique des événements et par la puissance dramatique de l'ensemble.

Le savant allemand Marcus Landau, dans un travail qui sera cité tout à l'heure, remarque qu'il y a dans le récit de la *Kaiserchronik* une tendance chrétienne (*christliche Tendenz*). Je crois que cette observation est juste. Le rimeur de Ratisbonne reproduit le récit d'un auteur (probablement un clerc, écrivant en latin ¹) qui connaissait la légende dans une forme qui, pour les grandes lignes, coïncidait avec celle conservée par Guillaume de Malmesbury. Cet auteur fut d'avis que, dans ce récit, le christianisme ne remportait pas un triomphe assez éclatant sur les puissances démoniaques ; il résolut, par conséquent, de remanier le conte, d'en faire une histoire de conversion. C'est pour cette raison qu'il plaça l'événement merveilleux sous Théodose, bien connu

lief hebben ? — Dat selve willich dich. — *Gif mi to truwe dñ vingerlîn, dat dû dregest an diner hant* ». — Ce passage reste donc douteux.

1) C'est ce qui ressort des bribes de phrases latines insérées dans les vers de la *Kaiserchronik*. Le dernier éditeur de la *Chronik*, E. Schröder, conjecture avec vraisemblance que notre récit, et d'autres de la même compilation (par exemple, celui résumé plus haut sur Julien l'Apostat et la statue de Mercure) furent empruntés par le versificateur allemand à un recueil latin de légendes sur les empereurs romains, légendes nées à Rome, rattachées d'ordinaire à des statues ou des monuments antiques et qu'on retrouve en partie dans les *Mirabilia Romae* (*Monumenta Germaniae*, série in-4°, division *Deutsche Chroniken*, I, p. 66). — Le récit de la *Kaiserchronik* n'a pas eu le même succès que celui de Guillaume de Malmesbury : en dehors de la chronique allemande en prose citée dans la note précédente, on pourrait peut-être y rattacher un récit de Césaire de Heisterbach (*Dialogus miraculorum*, V, 4), signalé par S. Baring Gould, où il est également question d'un démon et d'un anneau.

au moyen-âge (quelque ignorant qu'on le suppose, même au début du XII^e siècle) par sa lutte contre le Paganisme¹. Mais, si le héros du récit devenait païen au lieu de chrétien, si l'ensemble du drame devait aboutir à sa conversion, bien des détails durent être sacrifiés, d'autres, notamment celui du prêtre-magicien, modifiés².

Si cette supposition est juste — et je crois que, dans l'état actuel de la documentation, elle a pour elle toutes les vraisemblances — nous n'avons plus le droit d'accorder à la rédaction insérée dans la chronique allemande une importance spéciale pour la solution du problème de l'origine de la légende et le seul argument dont on disposait pour faire remonter cette légende aux temps du Paganisme expirant disparaît, dès qu'il est prouvé que la version de la *Kaiserchronik*, n'a pas de valeur originale.

M. Graf qui, dans son livre sur Rome au moyen âge, traite en détail de notre légende, fait valoir un autre argument, qui doit nous empêcher de la faire remonter aux temps de l'ancien Christianisme : la modération à l'égard du polythéisme qu'on découvre dans la légende, quand on l'examine de près. Vénus, après tout, se conduit, dans notre récit, d'une façon assez raisonnable : le jeune homme, par suite d'un acte imprudent, qui constituait un symbole juridique³ (idée bien médiévale!), est devenu son mari ; elle veut user de ses droits d'épouse : après tout, elle n'exige que ce qui

1) De même, dans une rédaction française en vers qui fait partie du groupe de versions qui dépendent de Guillaume de Malmesbury (publiée par Méon, *Nouveau Recueil*, II, 293) le fait est placé sous « saint Grégoire », évidemment le pape Grégoire le Grand, autre adversaire bien connu du Paganisme. Je note, en passant, que cette rédaction présente de grandes analogies avec celle qui se trouve dans le roman en prose de *Berinus* (XIV^e siècle) : les deux versions doivent dériver d'un original commun, non encore retrouvé.

2) Remarquons que, si l'on se représente facilement la transformation d'un récit analogue à celui de Guillaume de Malmesbury en celui de la *Kaiserchronik*, l'opération en sens contraire, la métamorphose d'un récit incohérent en un récit logique et dramatique, serait beaucoup plus difficile.

3) Voir, sur ce point, les remarques du savant hollandais M. Kluyver, dans une étude sur la *Vénus d'Ille* de Mérimée, revue *De Gids*, février 1893, p. 364.

lui est dû. Je crois que M. Graf a raison de dire que, dans une légende datant de l'époque où le Paganisme était encore une puissance vivante et redoutée, le ton du récit eût été plus hostile; le rôle des êtres démoniaques plus réellement sinistre ¹.

Ne pouvant, par conséquent, admettre l'hypothèse de G. Paris, je juge encore moins admissibles les vues développées jadis par un savant allemand, bien connu par ses recherches de littérature comparée, Marcus Landau². Celui-ci rapproche notre récit du mythe antique, développé par Callimaque et Ovide, d'Acontius et de Cydippe et d'autres récits grecs, d'une légende talmudique, de contes populaires, notés par des folkloristes, etc.; il se trouve dans tous ces récits, ce qui est pour lui l'essentiel de l'histoire de la Statue, la promesse de mariage, accompagnée souvent d'un acte symbolique; ce thème serait mythique et extrêmement ancien. Mais qui ne voit qu'en ramenant un certain nombre de récits, différents par la date et l'origine, à une abstraction de ce genre, on n'aboutit à rien de précis? On se demande pourquoi l'auteur, une fois qu'il était en veine de rapprochements, a négligé d'ajouter tel roman anglais (comme le *Pickwick* de Dickens) où il était question d'un procès en rupture de promesse de mariage. La méthode est évidemment mauvaise; on apprécie, en lisant le travail de M. Landau, le savoir varié de l'auteur, mais on ne se laisse pas convaincre ³.

1) M. Graf cite une légende qui se trouve dans un écrit remontant réellement à l'antiquité chrétienne et où il est également question d'une statue de Vénus, placée à Carthage; dans ce récit, ce n'est pas la déesse qui agit, mais le Diable. Ce récit se trouve dans le traité *De Promissionibus et praedictionibus Dei*, l. IV, c. 6, chez Migne, *Patrologia latina*, vol. 51, col. 841, 842. Je donne ici la référence, celle de M. Graf n'étant pas suffisamment exacte.

2) Voir son étude « das Heiratsversprechen », dans la *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, I (1887), p. 13 et suiv.

3) Encore moins convaincants sont les rapprochements avec des récits scandinaves, proposés par S. Baring Gould, *Curious Myths of the Middle Ages* (London, 1877), p. 226.

Quelques années avant l'apparition de l'étude de Landau, une tout autre solution du problème avait été proposée par le romaniste italien, M. Graf, dans son grand ouvrage, que nous avons déjà eu occasion de citer, sur Rome dans les souvenirs du moyen âge. Convaincu, à juste titre, qu'un récit, qui se présente comme une légende locale de Rome, doit être expliqué comme tel, M. Graf cherche la solution du problème, non, comme Landau, dans une abstraction, mais dans quelque chose de concret, *la statue*. Il voit le point de départ de la légende dans une statue antique de Vénus, qui aurait été trouvée réellement à Rome, durant le moyen âge, et dans les suppositions d'influences démoniaques, malfaisantes, qui devaient s'y attacher. Encore bien des siècles plus tard, si, pendant la première nuit nuptiale d'un jeune couple, tout n'allait pas à souhait, on songeait de suite à de la magie, à des maléfices. Supposons que quelque accident de ce genre se soit présenté dans un jeune ménage, demeurant dans le voisinage de la statue récemment déterrée : on était naturellement amené à mettre en cause l'idole des païens. Le détail de l'anneau peut avoir son origine dans un fait réel, accidentel, ou bien il peut avoir été imaginé après coup, pour rendre l'événement plus dramatique. L'imagination populaire aura fait le reste.

Cette explication paraît très vraisemblable. Il doit y avoir une raison pourquoi c'est justement Vénus qui est devenue l'héroïne d'un récit populaire. On pourrait supposer *a priori* qu'on eût plutôt choisi Diane, que la mythologie populaire de la basse Antiquité avait identifiée à la déesse à la fois redoutable et populaire des Grecs, Hécate¹. Il semble, en effet, que Diane ait été une figure encore très vivante dans les premiers siècles du moyen âge, mais plus tard elle disparaît,

1) Comp. E. Rohde, *Psyche*, II, 84, note 2 (2^e édit.). Rohde se trompe cependant en citant comme une œuvre du vi^e siècle le traité *De Spiritu et anima*, autrefois attribué à saint Augustin ; cette compilation ne saurait être antérieure au xii^e siècle. Voir aussi J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Hexenwahn*, p. 38.

au moins comme tradition populaire. Les mentions d'elle qu'on trouve aux XII^e, XIII^e siècles reproduisent des textes latins plus anciens et ne reflètent plus des croyances populaires réellement vivantes. Il est vrai qu'on retrouve le nom de *Diane* dans différents dialectes romans, mais comme nom commun, avec le sens de « fée, sorcière », même de « cauchemar »¹. Vénus, au contraire, figure dans notre récit comme un personnage individuel et bien vivant : il y a lieu de croire que ce furent justement les œuvres d'art auxquelles son nom était attaché qui furent cause de cette popularité durable. C'est aux spécialistes de l'archéologie classique d'expliquer pourquoi les statues de Vénus sont si particulièrement nombreuses ; mais le fait est là : dans toute collection d'antiques quelque peu considérable, on trouve l'image d'Aphrodite, représentée par un certain nombre d'exemplaires ; en Italie, qui était sous les Empereurs le centre de la vie et de l'art antiques, ces statues ont dû être innombrables et au moyen âge on a dû en découvrir fréquemment. M. Graf cite une très belle statue de Vénus, qui aurait été trouvée à Rome même et que mentionne le chroniqueur anglais Ranulf Higden (XIV^e siècle)² et on en a trouvé ailleurs : c'est ainsi que la figure nue de la Sagesse, sur le piédestal de la statue allégorique bien connue de la ville de Pise (XIV^e siècle) est l'imitation évidente d'une Vénus antique³. Et quelque ignorants qu'on se représente les gens des X^e et XI^e siècles, il se sera toujours trouvé des personnes qui ont su donner à ces images nues ou demi-nues leur nom véritable. Vénus, la déesse courtisane, était suffisamment connue, ne fût-ce que par

1) Voir A. Thomas, dans *Romania*, XXXIV, 201.

2) *Polychronicon*, éd. Babington, I, 224, dans une énumération de statues antiques, entremêlée de légendes, qui semblent empruntées en partie aux *Mirabilia Romae*.

3) On a cherché des rapports entre cette figure et une trouvaille de statues antiques, parmi lesquelles probablement une ou deux statues de Vénus, faite sur le territoire de Sienne, dans la première moitié du XIV^e siècle et sur laquelle nous revenons à l'instant.

les invectives des auteurs ecclésiastiques¹.

Ceci nous amène à une autre considération : l'influence du clergé. Quand nous voyons au x^e siècle l'évêque Atton de Verceil mettre les fidèles en garde, dans un sermon spécial, contre des coutumes assez inoffensives, mais non strictement chrétiennes, de la Saint-Jean², nous avons le droit de supposer que les prédicateurs italiens auront fréquemment mis en garde leurs auditeurs contre les idoles démoniaques de l'Antiquité, chose bien faite pour créer, autour de ces restes du paganisme, une atmosphère de mystère et de terreur. Un exemple frappant des idées qu'on rattachait à ces statues, à une époque plus récente et plus éclairée que le xi^e siècle, nous est fourni pour un fait qui se passa au milieu du xiv^e siècle. Dans la première moitié de ce siècle, en tout cas avant l'an 1348, on avait trouvé sur le territoire de Sienne des statues antiques ; une de ces statues, probablement une Vénus, fut placée sur une fontaine publique ; mais lorsque plus tard, dans une guerre contre Florence, la République eut des revers, on les attribua aux honneurs publics, rendus à une statue païenne, et le monument fut condamné comme *inhonestum* ; il fut brisé et les morceaux enterrés en territoire florentin, probablement pour attirer des malheurs sur la ville de Florence³. Si un tel acte était possible en 1357, du temps de Pétrarque et de Boccace, on peut se faire une idée de l'impression qu'a dû produire une « idole » de Vénus, quelques siècles plus tôt, dans la sombre atmosphère du dixième ou onzième siècle. Et, d'autre part, les récits, si

1) On pourrait nous opposer la *Vénus* de Trèves, lapidée pendant des siècles par de pieux pèlerins, qui la prenaient pour Diane, déesse qui aurait été adorée à Trèves du temps du paganisme. Mais il ne faut pas oublier que ces pèlerins agissaient ainsi sous l'influence d'une légende locale, préexistante, dans laquelle Diane jouait un rôle. On peut consulter sur cette statue de Trèves une étude de Florencourt, *Der gesteinigte Venustorso*, dans les *Jahrbücher des Vereines von Altertumsfreunde im Rheinlande*, XIII (1848), 128.

2) Comp. *Revue des traditions populaires*, XXV (1910), 463-465.

3) Voir A. Mahler, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, année 1905, p. 624 ; J. von Schlosser, dans le *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des ... Kaiserhauses*, XXIV, 141.

singuliers des *Mirabilia Romæ*, que nous retrouvons en partie dans la *Kaiserchronik*, nous prouvent que, en dehors de ces impressions sinistres, les statues antiques attiraient à Rome l'attention, faisaient travailler les têtes imaginatives.

Une fois qu'un récit rudimentaire se fut répandu sur les influences démoniaques qui partaient d'une statue de Vénus et qui avaient un moment menacé le bonheur de deux jeunes mariés, il était facile de trouver des détails pour l'orner et le compléter. Le trait de l'anneau attaché d'abord à la statue, puis restitué, rappelle, selon la remarque de M. Graf, la charte par laquelle un homme cède son âme au Diable (*Theophilus* et légendes apparentées), charte qui est ensuite restituée au pécheur, par suite de l'intervention des puissances célestes. Et le cortège nocturne de Satan¹, dans notre récit, rappelle encore l'apparition, à minuit, de Satan et de ses démons, dans la même légende, si populaire, de Théophile. Ce qui est remarquable, c'est l'absence, dans les deux descriptions, des détails grotesques et écœurants qui se trouvent plus tard, dans des descriptions analogues, à l'époque des procès de sorcellerie : à l'exception du costume trop léger de Vénus et de quelques gestes peu décents de la déesse, tout se passe, en somme, dans notre récit, très convenablement. L'histoire de la fin terrible du prêtre-magicien Palumbus, qui a tout l'air d'une adjonction postérieure, est empruntée à une autre légende romaine, celle du pape-magicien Silvestre II (Gerbert).

Bien entendu, de pareils problèmes se rattachant à des légendes populaires, sont complexes ; en outre, une expérience journalière nous apprend que les raisonnements les plus ingénieux et, en apparence, les mieux fondés, peuvent

1) J'ai expressément exclu de ce travail l'étude des imitations modernes de notre légende ; je ne puis cependant m'empêcher de noter ici la jolie trouvaille du romantique allemand F. von Gaudy, qui place la scène de l'action près de Vérone et laisse se dérouler la procession infernale sur le lac de Garde, en face des ruines de la villa de Catulle, le grand poète antique de l'amour. Voir sa nouvelle *Frau Venus* dans *Sämmtliche Werke*. (Berlin. 1844), XIV, 31, et suiv.

être mis à néant par la découverte de textes nouveaux¹. Dans l'ordre spécial de recherches qui nous occupe, l'exemple de la légende, analysée plus haut, de Julien l'Apostat et de la statue de Mercure, doit nous exhorter à la prudence ; sans l'heureuse conservation du roman syriaque, tout le monde prendrait cette légende pour une création du moyen âge occidental. Il est donc possible qu'un jour la découverte d'un texte très ancien vienne, pour la légende de la Statue de Vénus, renouveler l'aspect de la question ; mais, en dehors de cette possibilité qui, à vrai dire, ne nous paraît guère vraisemblable, et en tenant compte uniquement de la documentation actuelle, sous sommes amenés à la conclusion que notre légende s'est formée longtemps après le triomphe définitif du christianisme et la chute de l'Empire d'Occident, dans la Rome à demi barbare du x^e ou xi^e siècle. L'histoire de la Statue, si saisissante dans sa bizarrerie, prend place pour nous parmi les récits légendaires, moins nombreux qu'on ne le croit, qui n'ont pas seulement été exploités et développés par les hommes du moyen âge, mais qui sont réellement d'invention médiévale.

G. HUET.

1) Il est également bien entendu que notre explication ne porte que sur le récit, si nettement italien, de la Statue. Dans la légende bien plus récente du Tannhäuser, le nom de Vénus doit s'expliquer par des influences littéraires : on sait qu'à partir du xii^e siècle, Vénus, « la déesse d'amour », est fréquemment mentionnée dans les littératures en langue vulgaire, de l'Allemagne, aussi bien que de la France et des Pays-Bas. L'antiquité même de la légende de la Statue exclut pour celle-ci la possibilité d'une explication de ce genre. — Voir pour la légende du Tannhäuser, la belle étude de G. Paris, *Légendes du moyen âge* (Paris, 1903).

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. ESTLIN CARPENTER. — **Comparative Religion**. Home University Library. Londres, Williams and Norgate. 1 vol. in-18 de 256 pages. 1913. Pr. : 1 sh.

L'histoire des religions tend de plus en plus à affirmer son caractère autonome par la production de véritables manuels qui portent, les uns, sur la description successive des divers systèmes religieux, comme les *Manuels d'hiérogaphie* devenus classiques de C. P. Tiele et Chantepie de la Saussaye; les autres, sur les éclaircissements à tirer de la comparaison entre les phénomènes religieux de toute provenance, tels les traités généraux d'hiérologie publiés sous une forme abrégée par Farnell, Jastrow, Jevons, Louis Jordan, Tisdall, etc. Cette dernière catégorie vient de s'enrichir d'un petit volume, *Comparative Religion*, dû à M. Estlin Carpenter, Principal du Manchester College à Oxford. C'est assurément un des meilleurs abrégés que je connaisse sur le sujet. Dans un genre de travail où il est si difficile et si nécessaire d'être à la fois exact, clair et complet, l'auteur a su éviter la sécheresse ordinaire des résumés, la superficialité si fréquente parmi les ouvrages de vulgarisation et l'esprit de système qui gâte trop souvent les généralisations des spécialistes même les mieux intentionnés.

Il faut être du métier pour se rendre compte du labeur représenté par ces 256 pages ou plutôt par les travaux qui en ont été la préparation forcée. En effet, pour avoir quelque valeur, de pareilles synthèses présupposent l'étude approfondie de tous les points qu'il s'agit de développer proportionnellement à leur importance relative, de formuler en quelques phrases adéquates et d'enchâsser à leur place logique dans un aperçu d'ensemble.

L'auteur ne s'arrête pas à la question d'origine première, autrement que pour constater dans son *Introduction*, à la suite de l'archéologie préhistorique, la trace de rites religieux dans les dernières périodes de

l'âge de la pierre. Après un rapide exposé des principales religions mortes et vivantes (*The Panorama of Religions*), il aborde les religions des peuples situés au bas de l'échelle sociale (*Religion in the lower Culture*) et fait ressortir avec une prudente modération les conclusions qu'on peut en tirer raisonnablement pour retrouver les antécédents des religions historiques. Il insiste particulièrement sur la notion de *mana* dont il croit pouvoir établir l'impersonnalité et l'universalité dans les premières manifestations observables du sentiment religieux. Cette croyance à une puissance mystérieuse dont l'homme cherche à s'assurer le concours lui paraît avoir précédé la conception de personnalités distinctes de leur enveloppe visible ; il la met à la base de la magie aussi bien que de la religion. Il estime, au surplus, que religion et magie se sont produites simultanément. Sur ce dernier point, toutefois, ses conclusions manquent un peu de netteté. Ne serait-ce point parce qu'à ses yeux le trait distinctif de la magie, ce serait de servir l'intérêt individuel, tandis que la religion aurait exclusivement pour objet le service de la communauté ? Cependant lui-même reconnaît (p. 76) que « l'essence de la magie gît dans une sorte de compulsion ou de contrainte », tandis que la religion implique une attitude de surprise (*wonder*) et de soumission vis-à-vis d'énergies que l'homme se sent impuissant à maîtriser. En réalité, la magie, envisagée comme moyen de contrainte à l'égard de puissances surhumaines, est employée aussi bien dans l'intérêt de la communauté que dans celui des particuliers et réciproquement la religion, si par là on entend la propitiation qui suppose la liberté de l'être invoqué, se constate également dans les rapports que les individus cherchent à nouer avec les pouvoirs supérieurs, et cela dans toutes les étapes de la civilisation, bien qu'avec prédominance croissante de la religion sur la magie.

Tout en concédant à l'école sociologique l'étroit rapport des manifestations religieuses avec les conditions du milieu social et en expliquant la ressemblance intrinsèque des phénomènes religieux par l'identité des procédés de l'esprit humain, M. Carpenter fait observer que les modifications de ces phénomènes ont toujours dû commencer, à un moment donné, dans l'esprit d'un individu et que, par suite, la psychologie a son mot à dire dans l'explication des évolutions religieuses. — Il reconnaît l'importance du *tabou* qu'on peut regarder comme la face négative du *mana* et fait une part suffisamment large au totémisme, mais sans lui attribuer un caractère primordial et surtout universel.

Deux chapitres sont consacrés, l'un au développement de la croyance

(*Spirits and Gods*) où l'auteur cherche à montrer la transition du naturalisme au spiritisme et de celui-ci au polythéisme ; l'autre aux pratiques qui y correspondent respectivement (*Sacred Acts*) ; un troisième chapitre s'occupe des « Produits sacrés » (*Sacred Products*), c'est-à-dire la mythologie, la littérature sacrée, les oracles, les institutions religieuses en général. — Il y aurait quelques réserves à faire sur cette classification. D'abord l'auteur expose lui-même (p. 20) que le premier objet à comparer ce sont les manifestations extérieures, celles-ci étant plus faciles à observer et à contrôler que les croyances. Ensuite, les matières qu'il a comprises en troisième ligne sous la dénomination de « Produits sacrés » rentrent les unes dans les pratiques (par exemple, les procédés de divination) ; les autres, comme les mythes et textes sacrés, dans le domaine des croyances.

Les deux derniers chapitres : *Religion and Morality*, où il se maintient au point de vue exclusivement historique pour établir les rapports de la religion avec la morale et *Problems of Destiny* où il étudie spécialement les solutions de l'eschatologie religieuse, figurent parmi les meilleurs du livre.

Il est à remarquer que chacune de ses assertions est accompagnée d'exemples généralement bien choisis et empruntés à des sources sûres, sauf qu'il accorde peut-être trop de crédit aux formules orales reproduites par certains interprètes des croyances locales, missionnaires, voyageurs ou même indigènes convertis, qui les traduisent inconsciemment dans le langage d'une autre foi.

GOBLET D'ALVIELLA.

LEWIS R. FARNELL. — **Greece and Babylon**, *A comparative sketch of mesopotamian, anatolian and hellenic religions*. In-8°, XII-312 p. — Edimbourg, T. Clark, 1911.

De la masse des faits religieux classés dans les 5 volumes de ses *Cults of the greek States*, M. Farnell aime à tirer, sous forme de conférences, quelques aperçus, aussi solides que brillants, sur les caractères généraux de la religion grecque. Dans ce nouveau volume, où il réunit les conférences faites à Oxford, en 1911, pour inaugurer la *Wilde lectureship in natural and comparative religion*, M. Farnell a voulu montrer ce qui subsiste aux yeux de l'érudition moderne de la vieille

théorie de l'influence des religions orientales sur celle de la Grèce, théorie si malencontreusement rajeunie par le panbabylonisme. Inutile de dire ici qu'il n'en reste rien : jusqu'à la conquête d'Alexandre, il n'y a presque aucun indice sérieux de contact sur le terrain religieux entre le monde sémitique et le monde hellénique (sauf pourtant — M. F. n'aurait pas dû l'oublier — à Chypre pour Aphrodite et Adonis).

Les analogies sur lesquelles se fondait l'ancienne théorie s'expliquent aujourd'hui par la religion qui a précédé dans la mer Égée celle des Grecs de souche aryenne. Qu'il s'agisse de caractères généraux comme la prédominance de la divinité féminine ou de rites spéciaux tels l'hiérodulie de Corinthe ou le *tabou* du porc à Praïsos, ou encore d'insignes divins comme la bipenne, leur présence en Grèce apparaît comme un héritage de cette religion égéenne qui semble avoir été en contact étroit avec la religion hétéenne. En dehors de ce contact (sur lequel M. F. n'a pas assez appelé l'attention) entre cette religion préhellénique qui a laissé tant de traces dans les plus vieux cultes de la Grèce et cette religion anatolienne qui en a laissé encore plus dans les cultes indigènes de la Cappadoce, de la Lydie ou de la Carie, il aurait fallu faire une place plus grande à l'invasion aryenne qui, du XVIII^e au VIII^e siècle, se répandit également en Asie Mineure et en Grèce. Elle peut expliquer certains points de contacts puisque des populations de même origine et de langue analogue se sont alors étendues de la Caspienne à l'Adriatique ; mais elle explique surtout pourquoi le monde chaldéen est resté, jusqu'à sa conquête par Alexandre, si inconnu de la Grèce : entre elle et lui, les cultes anatoliens formaient un bloc compact qui empêcha pendant de longs siècles l'Oronte ou l'Euphrate de se verser dans l'Eurotas ou le Céphise.

Dans dix chapitres, M. Farnell a étudié comparativement les grands phénomènes religieux en Grèce et en Babylonie. Le caractère de conférences qui reste à ces chapitres y a encore accru cette allure discursive familière aux savants anglais. Essayons d'en extraire, sous forme de tableau, toutes les différences qui y sont mises successivement — et un peu confusément — en évidence entre les deux systèmes religieux des Hellènes et des Sémites.

Grèce.

Les dieux conçus comme des humains supérieurs, chacun dans sa spécialité, et immortels.

Babylone.

Les dieux conçus comme des êtres surnaturels, à capacités d'abord indéfinies.

Sauf pour la Terre-Mère, peu de personnifications des puissances naturelles.

Rôle médiocre des personnifications astrologiques ou allégoriques : une fatalité rationnelle domine le monde divin.

Rapide réduction des caractères zoo- ou phytomorphiques en attributs portés par le dieu comme vêtement, tenus par lui comme insigne, ou l'accompagnant à titre d'animal favori ou de plante préférée.

Prédominance des dieux sur les déesses.

Groupement des dieux par paires ou couples, qui s'ordonnent en une hiérarchie organisée, générale pour le monde grec.

L'influence de l'organisation politique en cités républicaines donne aux dieux un caractère politique et social avec divinité principale tutélaire pour chaque cité, mais sans exclusivisme.

Prédominance du caractère bienveillant et favorable.

Réduction au *minimum* de la démonologie, de la crainte des esprits, de la terreur de l'autre monde et de ses supplices.

Caractère rationnel du commerce avec les dieux. Presque pas de prières : des demandes définies qui, si les rites sont bien observés, doivent être exaucées.

Le polythéisme s'accroît et s'humanise de plus en plus.

La dévotion ne dépasse pas les limites de la raison : la *deisidaimonia* n'est que politesse et respect envers les dieux ; la *némésis* et l'*até* que des sentiments humains d'équilibre et de modération.

Pas de caste sacerdotale : la plupart des prêtres sont des fonctionnaires.

Personnification de toutes les grandes forces élémentaires.

Caractère anormal, irrationnel et irresponsable des dieux : développement de l'astrolâtrie et de l'astrologie.

Presque tous les dieux conservent en leur personne même quelque trace de leurs origines animales ou végétales.

Prédominance du principe féminin.

Groupement trinitaire des dieux. — Hiérarchie spéciale pour chaque cité ou chaque état.

L'influence des monarchies autocratiques accentue le caractère despotique et dynastique des dieux : chaque dynastie a son patron divin qui cherche à l'emporter sur les autres dieux. — Le dieu est avant tout le père du roi.

Prédominance du caractère destructeur et redoutable.

Développement au maximum de la démonologie, de la crainte des esprits, de la terreur de l'enfer et de ses supplices.

Développement de la prière, de l'exorcisme, de toutes les formes de la magie : les dieux secondaires ou démons comme intercesseurs.

Tendance au polythéisme naturiste et astral, d'où au monothéisme.

Exaltation, extatisme, mysticisme, ascétisme, fanatisme, fatalisme ; les dieux jaloux.

Caste sacerdotale très influente et très riche.

Prédominance des sacrifices non sanglants ; plus de sacrifice humain réel ; le sacrifice est alimentaire et communiel.

Grand rôle de la consultation des dieux par les oracles et l'incubation dont Apollon et Asklépios ont hérité de la Terre-Mère.

Le sentiment religieux populaire se manifeste dans les mystères de caractère naturaliste, simple et noble.

Prédominance des sacrifices sanglants et des rites cathartiques ; grand emploi de l'encens, vestiges de sacrifices humains ; les fidèles ne participent pas à la victime.

Consultation des dieux surtout par l'hépatoscopie et toutes les formes d'horoscopie et d'astrologie.

Pas de mystères : le sentiment religieux de la masse se traduit surtout dans la magie, l'astrologie et la sorcellerie.

Nous ne poursuivrons pas ce tableau comparatif en ce qui touche aux rites où les différences paraissent plus difficiles à saisir — déjà celles que nous avons indiquées relativement au sacrifice sont contestables, — et cela surtout parce que nous ignorons encore beaucoup du rituel et de la liturgie chaldéenne. Sans pouvoir entrer ici dans une discussion détaillée, je signalerai deux questions importantes où je ne crois pas pouvoir suivre M. Farnell : quand il soutient que la croyance à la mort et à la résurrection annuelle de certains dieux n'aurait pas été répandue chez les Sémites alors qu'il admet qu'elle fut connue en Grèce et en Anatolie pour les seuls cultes agraires — et quand il prétend, par contre, que la prostitution sacrée et la défloration rituelle seraient des caractères distinctifs des religions sémitiques. Des ouvrages récents nous fourniront bientôt l'occasion de revenir sur ces questions. Mais, quoi qu'il en soit de ces points particuliers — et même en ce qui les concerne, — l'ouvrage du professeur d'Oxford n'en est pas moins d'une lecture aussi agréable qu'éminemment suggestive ¹.

A. REINACH.

1) Il y a malheureusement pas mal de traces de composition — ou de revision — trop hâtive. Il nous faut mettre le lecteur en garde contre certaines affirmations que la légitime autorité de Farnell risque de faire admettre sans contrôle.

P. 45. Il n'aurait pas fallu adopter sans réserves l'explication que Frazer a donnée des reliefs de Boghaz-Keui où il voit une hiérogamie : rien de plus conjectural (cf. *RHR.*, 1913, II, p. 5).

P. 64, 74. C'est également bien légèrement que M. F. affirme qu'il n'y a aucune raison de croire que Cybèle ait été jamais adorée sous forme de lionne. Le culte du lion étant certain en Phrygie (ainsi qu'en Macédoine, Syrie et

JOHANNES MUELLER. — **Beitraege zur Erklaerung und Kritik des Buches Tobit.**

RUDOLF SMEND. — **Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhaeltnis zu Aesop** (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XIII). — Giessen, Töpelmann, 1908, 125 pages, 4 mark, 40.

Le roman d'Ahiqar a les honneurs de l'actualité. Ce conte, dont il

Éthiopie), celui de la lionne est hautement probable (je me suis expliqué sur ce point, *Rev. d. Ét. grecques*, 1913).

P. 72. Il est faux de parler de l'introduction tardive du coq en Europe (voir ma note sur *L'origine du coq*, dans *L'Anthropologie*, 1910, p. 15).

P. 113. Comment M. F. peut-il donner comme certain que Sinope soit une fondation assyrienne (confusion d'assyrien avec leuko-syrien, cf. *RHR*, 1913, II, p. 16) qui devrait son nom à Sin, le dieu-lune babylonien ?

P. 118. Pourquoi Mégare, au lieu de signifier « les grottes » (*mégara*), ce qu'explique l'aspect de la région, devrait-elle son nom aux « sanctuaires de la déesse infernale » ?

P. 236. Sur la question des *oulochytaï* et les rites du sacrifice en Grèce, il aurait fallu consulter l'ouvrage de Stengel sur les *Opfergebrauche* que nous avons analysé ici *RHR*, 1912. Sur celle du sacrifice humain chez les Sémites, celui de E. Mader et, en général, les articles que M. Loisy publie sur le sacrifice depuis 1910 dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*.

P. 254. On ne peut affirmer qu'Attis soit une divinité pré-aryenne : beaucoup de savants la croient thraco-phrygienne à cause de la forme Atyz (cf. Kotys) et pour d'autres raisons. Toutes les pages où M. F. cherche à prouver qu'il n'y a pas trace de l'idée du dieu sacrifié, de sa passion et de sa résurrection annuelles, chez les Sémites, me paraissent fondées sur une étude trop rapide des faits. Sous prétexte que Tamouz est d'origine sumérienne, Sandon d'origine hétéenne, Attis d'origine phrygienne, le taurobole d'origine mithraïque (tous faits sujets à discussion), on ne peut récuser ni la *résurrection d'Héraclès* à Tyr dont parle Josèphe depuis qu'elle peut s'appuyer sur l'autorité d'une inscription, ni tous les faits aujourd'hui bien connus relatifs au roi de mascarade chez les communautés juives de Babylone, Antioche et Alexandrie (*Pourim*, *Saturnalia*, etc.). De même, on ne saurait affirmer que les prêtres émasculés de la Déesse syrienne n'aient fait que copier les Galles de la Déesse phrygienne.

Il y a bon nombre de négligences dans l'impression : ainsi : Perdriyet (p. 237), Polynaenus (p. 239), Dickte (p. 211). Le célèbre sarcophage de Hagia Triada est dit de Phaistos (p. 69, 71) et, même, de Praisos (p. 65). — Il n'y a aucune homogénéité dans les transcriptions : ainsi, dans la même phrase on lit Klumenos et Harpalyké (p. 239) ; ailleurs se succèdent : *hierodouli* (p. 272), *hierodulai* (p. 276), *hierodoulai* (p. 281),

existe de nombreuses versions, en syriaque, en arabe, en arménien, en éthiopien, en slave, en roumain, en néo-syriaque, en grec aussi puisqu'il a été incorporé dans la Vie d'Ésope, a été étudié avec un intérêt croissant depuis que Hoffmann a remarqué, il y a une trentaine d'années, qu'il est fait allusion aux aventures d'Ahiqar et de son neveu Nadan dans le livre de Tobie. L'intérêt pour l'antique roman — et subsidiairement pour l'écrit deutérocanonique où il est visé — n'a fait qu'augmenter à la suite de la découverte, parmi les papyrus d'Éléphantine, d'un manuscrit araméen reproduisant une partie du conte en question et remontant, à ce qu'il semble, au v^e siècle avant notre ère.

La brochure que nous annonçons — un peu tardivement — a paru avant la publication de ces précieux fragments, et l'aspect de certaines questions a sensiblement varié depuis. Mais, sur d'autres points, les recherches exposées dans les deux travaux qui forment le volume ont conservé toute leur valeur et quiconque voudra se faire une opinion raisonnée sur Tobie ou sur Ahiqar aura profit à les étudier de près.

1. M. Johannes Müller, dans le premier de ces mémoires, soumet à un examen très personnel et très serré les principaux problèmes qui se posent au critique à propos du livre de Tobie. S'il n'arrive pas, en général, à en dissiper les obscurités, il a du moins tiré des éléments dont nous disposons toute la somme de lumière qu'ils paraissent comporter.

Il adopte, avec raison, l'idée, soutenue en particulier par M. Cosquin (*Revue Biblique*, 1899, p. 62-73; 511-521), que l'histoire de Tobie est une adaptation juive du conte du « Mort reconnaissant ». Dans ce récit, dont le thème est très répandu, un mort aide son bienfaiteur à épouser une riche héritière, dont les prétendants étaient tués par un démon; il le sauve d'un danger couru au bord des eaux; puis il réclame la moitié du bénéfice. De là la grande importance attachée dans le livre de Tobie au devoir d'ensevelir les morts. Toutefois, la principale leçon que l'adaptateur juif entend tirer du récit, c'est qu'un Israélite ne doit épouser qu'une compatriote (non pas nécessairement une de ses parentes, d'après M. Müller).

En réunissant diligemment les rares indices que fournit le livre, l'auteur établit avec assez de vraisemblance que cette calme idylle doit être antérieure aux persécutions de l'époque des Maccabées: bien qu'elle prêche, en effet, la séparation d'avec les païens, elle ne respire pas contre eux la haine farouche qui anime les livres d'Esther et de Judith.

M. Müller soutient, sans preuve bien décisive, que Tobie a dû être

composé en Palestine, et par conséquent en hébreu ou en araméen. Pour établir positivement que notre texte grec remonte à un original sémitique, il faudrait y relever des fautes qui ne puissent s'expliquer que par l'erreur d'un traducteur. L'auteur croit en reconnaître quelques-unes, mais sans oser lui-même être très affirmatif.

Parmi les diverses recensions du texte grec de Tobie, on donne, en général, la préférence à la plus courte, celle que contiennent les manuscrits *Alexandrinus* et *Vaticanus*. M. Nestle (*Septuagintastudien* III, 1899, p. 22-27) a, avec beaucoup de vivacité, soutenu l'antériorité de la forme la plus longue, celle du *Sinaiticus* et de la *Vetus Latina*. M. Müller, après une étude détaillée, aboutit à cette conclusion, qui paraît fort sage : que les deux textes sont très corrompus et qu'il ne faut suivre systématiquement ni l'un ni l'autre, que l'on doit même souvent recourir soit à une 3^e recension (fragmentaire) donnée par quelques manuscrits minuscules, soit aux versions plus récentes (Vulgate, aram., hébr.).

Quant aux allusions à l'histoire d'Ahiqar qu'on lit dans le livre de Tobie, M. Müller, développant une idée émise déjà par M. Théodore Reinach, soutient qu'elles y ont toutes été interpolées après coup¹. Mais il n'a pas, non plus que M. Smend qui adopte la même conclusion, apporté de preuve bien topique à l'appui de sa thèse. Il est vrai que ces allusions n'ont, en général, pas de lien étroit avec le fil de l'histoire de Tobie, et qu'elles font l'impression d'être des hors d'œuvre, des pièces rapportées. Mais pourquoi ne serait-ce pas le rédacteur même du livre de Tobie qui, pour faire rejaillir sur son héros quelque chose de la popularité de l'illustre Ahiqar, aurait établi un lien artificiel entre les deux personnages ? On s'explique beaucoup mieux, dans cette hypothèse, que les aventures de Tobie se déroulent dans le même cadre que celles d'Ahiqar — en Assyrie, sous les règnes de Sennachérib et d'Assarhaddon — et que les deux livres présentent le même mélange caractéristique de récits et de sentences morales : il est difficile de croire qu'il n'y ait là que des coïncidences fortuites. Il paraît beaucoup plus vraisemblable que l'auteur de Tobie a connu et pris pour modèle la légende d'Ahiqar. Cette probabilité devient presque une certitude, maintenant que nous avons la preuve que ce conte était déjà

1) M. Reinach, moins absolu, regardait comme primitif l'un des passages visant les aventures d'Ahiqar, Tob., 14, 10-11^a (*Revue des Etudes juives*, 1899, p. 11-12.)

populaire, dans une colonie juive perdue au fond de la Haute Égypte, deux ou trois siècles auparavant. Ahïqar joue, du reste, une fois, un rôle actif dans les aventures de Tobie : c'est lorsqu'il obtient le retour du vieillard à Ninive (Tob., 1, 21-22). Le but de ces allusions, où l'illustre conseiller des rois d'Assyrie est présenté avec insistance comme un parent de Tobie, est en même temps d'annexer au judaïsme un personnage qui passait dans tout l'Orient pour le modèle accompli de la sagesse.

M. Johannes Müller estime que l'histoire d'Ahïqar, telle que l'a connue l'auteur des allusions qu'on lit dans Tobie, n'était pas le roman que donnent les versions syriaque, arabe et autres. Mais les divergences sur lesquelles il s'appuie sont plus apparentes que réelles, comme le montre avec raison M. Smend (p. 116-119). Ce qui est vraisemblable *a priori*, c'est que, au temps du rédacteur du livre de Tobie, la biographie d'Ahïqar n'avait pas encore reçu tous les embellissements que présentent les récits courants. Elle avait, toutefois, déjà été amplifiée depuis le v^e siècle, s'il est vrai que la mention du voyage d'Ahïqar en Elymaïde, c'est-à-dire en Perse (Tob., 2, 10) se rapporte à l'expédition que Nadan fit faire à son oncle pour pouvoir l'accuser ensuite d'avoir conspiré avec *le roi des Perses* (d'après un texte arabe). La version donnée par le papyrus d'Éléphantine paraît, en effet, ignorer cet épisode des fausses lettres au moyen desquelles Nadan donne à Ahïqar les apparences d'un traître : d'après le nouveau texte, le vieux conseiller est en retraite, à la campagne (et non à la tête d'une armée), lorsque Nadan le perd dans l'esprit du roi.

2. On a remarqué depuis longtemps que l'histoire entière d'Ahïqar fut introduite, à peine démarquée, dans la biographie d'Esopé, la célèbre *Vita Aesopi* que traduisit notre La Fontaine.

Ce sera le mérite durable de M. Smend d'avoir démontré que la parenté entre Esopé et Ahïqar va beaucoup plus loin. Presque tous les apologues que le sage conseiller de Sennachérib raconte à son neveu pour lui faire sentir son ingratitude se retrouvent, avec des variantes plus ou moins considérables, dans la collection des fables qui circulaient dans le monde grec sous le nom d'Esopé. Et M. Smend me paraît avoir établi, dans certains cas au moins, que la priorité doit être attribuée au roman sémitique.

Prenons, par exemple, la fable de l'oiseau et du piège. Voici la version d'Ahïqar. Un oiseau vit un piège tendu et lui dit : « Que fais-tu là ? » Il lui dit : « Je prie Dieu ». « Et qu'as-tu dans la bouche ? » lui

demanda l'oiseau. « Un repas pour les hôtes [du sacrifice] », répondit le piège. L'oiseau vint mordre à l'appât; le piège tomba sur lui. L'oiseau, en se débattant, s'écriait : « Si c'est là le repas pour les hôtes, puisse le dieu que tu pries ne pas écouter ta voix ! »

Et voici la fable d'Esopé. « Un oiseleur posait des pièges. Une alouette le vit et lui demanda : « Que fais-tu ? » Il dit : « Je fonde une ville ». Comme il s'était éloigné un peu, l'oiseau, se fiant à ses paroles, s'approcha et mangea l'appât sans s'apercevoir qu'il était pris dans des lacets. L'oiseleur accourut et le saisit ; et l'alouette lui dit : « Si ce sont là les villes que tu fondes, tu ne trouveras pas beaucoup d'habitants ».

C'est la fable d'Aḥiqar qui est très certainement le prototype de l'apologue hellénique, non seulement parce qu'elle est mieux venue, mais parce qu'elle renferme un jeu de mots intraduisible en grec : « tendre » (en parlant d'un piège) et « prier » s'expriment en araméen par deux mots presque identiques : *ṣeld'* et *ṣallēy*.

Ce qui confirme que bon nombre des fables ésopiques ont été empruntées à une source sémitique, c'est que Babrius, qui mit en vers plusieurs d'entre elles, attribue expressément au genre lui-même de l'apologue une origine assyro-babylonienne : « La fable, ô fils du roi Alexandre, est une antique invention des Syriens, qui vivaient autrefois sous Ninus et sous Bel ; mais le premier, dit-on, qui en ait raconté aux Grecs, fut Esopé le sage ; etc... »

Et il se trouve ainsi que le vieux conte babylonien a, par l'intermédiaire des Grecs, contribué à la naissance de quelques-unes des plus gracieuses productions de la littérature française, puisque plusieurs des sujets esquissés déjà dans le livre d'Aḥiqar paraissent avoir servi de thèmes à des fables de La Fontaine comme « l'Oiseau blessé d'une flèche » (II, 6), « le Serpent et la lime » (V, 16), « la Chatte métamorphosée en femme » (II, 18 ; cf. IX, 7), « le Cerf et la vigne » (V, 15)¹.

La partie du travail de M. Smend relative à l'âge et au milieu d'origine du roman d'Aḥiqar ne peut plus être maintenue dans son inté-

1) Voyez aussi sur ce point, comme sur l'ensemble des questions relatives à Aḥiqar, le livre de M. François Nau, *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*, Paris, Letouzey et Ané, 1909, ouvrage plein de faits, mais où les découvertes d'Éléphantine n'ont malheureusement pu être utilisées que dans un très bref appendice.

gralité. L'auteur croyait pouvoir affirmer que l'ouvrage avait été rédigé sous Antiochus III le Grand (223-187), à cause de la grande similitude que beaucoup des sentences attribuées au vieux sage offrent avec celles du Siracide, qui écrivait à cette époque (190-170), et parce que Sennachérib, étant présenté dans le roman comme aussi supérieur au Pharaon que le Dieu des cieux (le vrai Dieu) l'est à Bel, doit figurer un roi séleucide salué par les Juifs comme le sauveur qui devait les délivrer du joug égyptien, ce qui ne convient qu'à Antiochus III. La mention du « roi de Perse et d'Elam » serait une allusion aux Parthes, que le même souverain combattit après la bataille de Raphia.

Ces arguments, assez fragiles, tombent, puisqu'il est établi aujourd'hui que le conte d'Ahiqar circulait déjà quelque deux à trois cents ans avant Antiochus III. L'affinité indéniable avec le Siracide s'explique tout aussi bien en admettant que c'est l'auteur de l'Ecclésiastique qui s'est inspiré de la Sagesse d'Ahiqar. Il faut remarquer, du reste, à l'honneur de la perspicacité de M. Smend, que les passages où il trouvait des allusions à l'époque d'Antiochus manquent dans la version trouvée à Eléphantine, de sorte qu'on pourrait soutenir qu'ils n'ont été introduits qu'au début du II^e siècle.

Tout en reconnaissant que la matière première du conte renferme des éléments d'origine païenne, assyro-babylonienne, M. Smend estime que *la rédaction* d'où dérivent toutes les formes connues du roman ne peut émaner que d'un Juif. La question a été vivement controversée avant les découvertes d'Eléphantine et elle continue à l'être après.

La plupart des traits, en effet, qu'alléguaient soit les partisans d'une origine juive, soit les tenants de l'opinion adverse, manquent dans le papyrus d'Eléphantine. D'après ce texte, Ahiqar, au début, ne demande de fils ni aux divinités païennes ni au Dieu unique : il apparaît dès le commencement accompagné de son enfant (adoptif ?) Nadan (ou Nadin). Il ne compare ni le Pharaon à Bel, ni Sennachérib à Belchim (Baal-chamaïm, le Seigneur des cieux) ; car il n'y a pas trace, du moins dans les fragments conservés, de l'épisode du défi lancé par le roi d'Égypte.

D'autre part, les textes récemment découverts ne paraissent pas contenir de donnée nouvelle qui nous fixe d'une façon tant soit peu claire sur la nationalité et les croyances religieuses de leur auteur.

Cette absence de traits spécifiques appartenant en propre à un groupe national ou à une communauté religieuse est, du reste, elle-même un trait de caractère — et l'un des plus intéressants — de la légende

d'Ahiqar¹. C'est une œuvre internationale, un des témoins de la fusion qui s'opérait au VI^e et au V^e siècles entre les diverses civilisations nationales de la Syrie ; le rapprochement était particulièrement facile sur le terrain de la « Sagesse », c'est-à-dire de la morale pratique formulée en sentences, en fables ou en contes, genre qui avait toujours eu en Orient un caractère international : les moralistes éminents avaient eu de tout temps des admirateurs hors des frontières de leur pays ; les Israélites célébraient la sagesse des Égyptiens, des Orientaux, des Edomites à l'égal de celle de Salomon. A M. Smend revient l'honneur d'avoir démontré que le prestige de la sagesse d'« Ahiqar » s'étendit non seulement sur les diverses nationalités de l'Orient, mais aussi sur la Grèce.

ADOLPHE LOPS.

R. P. M.-B. SCHWALM. — **La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ.** — Paris, Lecoffre (Gabalda), 1910, xx-590 pages.

Voici un ouvrage intéressant et utile.

Le titre est un peu général. Ce n'est pas un tableau complet de la vie privée des Juifs contemporains de Jésus que l'auteur veut donner : il ne l'étudie ni au point de vue archéologique, ni au point de vue moral et religieux, mais uniquement au point de vue économique et social.

L'opportunité d'un pareil travail n'est pas à démontrer. « Nous possédons, écrit avec raison l'auteur, l'histoire du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ dans le magistral ouvrage du Dr Schürer. Sa description empirique nous intéresse dans les travaux archéologiques de M. Stapfer et d'Edersheim. Pour la société juive de l'Ancien Testament, le Dr Frantz Buhl nous donne une excellente revue des documents bibliques... A la lecture de ces ouvrages, néanmoins, on s'aperçoit que toute analyse et synthèse méthodique des faits sociaux décrits demeure étrangère à leurs fins... Une monographie sociale du peuple juif nous manque donc jusqu'ici » (p. viii).

C'est cette monographie que le Dr Schwalm avait entrepris d'écrire. Il projetait six volumes ; la mort l'a l'empêché même d'achever entière-

1) M. Edouard Meyer a bien mis ce point en lumière : *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 1912, p. 112-119.

ment le premier, qui paraît par les soins du F. Gardeil. Le P. Schwalm s'y montre rompu aux méthodes de l'école sociologique de Le Play, dont on retrouve à travers tout l'ouvrage les procédés et la terminologie. Selon les règles de la « Science sociale », il s'efforce, autant que le permet l'insuffisance des documents, de décrire monographiquement quelques types sociaux caractéristiques du monde juif palestinien : le Paysan, l'Artisan, l'Homme d'affaires, le Maître de maison.

Mais il ne partage nullement le dédain superbe que professent pour l'étude critique des textes certains de ses confrères en sociologie, persuadés que la connaissance des lois de l'évolution des sociétés leur en apprend plus long sur le passé que l'examen du sens et de l'âge des documents et permet même de réformer les conclusions de la critique historique. Le P. Schwalm estime, au contraire, qu'il faut commencer par établir la signification et la valeur des témoignages avant de les utiliser pour la reconstitution d'un état social disparu ; et, conformément à cette méthode fort saine, il tient largement compte des travaux des historiens, comme Schürer, sur le judaïsme au temps de Jésus ; il admet même les conclusions de « l'école de Wellhausen », du moins en ce qui touche à l'âge *relatif* des différents codes du Pentateuque (p. 516-523).

Le style est clair et vivant, parfois un peu lourd. Il y a des répétitions ; mais l'abondance même des développements contribue à rendre l'ouvrage accessible à tous et d'une lecture aisée. L'information de l'auteur est très complète : on trouvera là, soigneusement classés et souvent finement analysés, à peu près tous les textes se rapportant aux questions traitées. Le P. Schwalm montre, en particulier, une véritable virtuosité à tirer des paraboles des évangiles, ces merveilleux instantanés de la vie juive, les nombreux renseignements sociologiques qu'elles renferment.

Je n'aurais qu'une critique grave à faire à l'exposé de l'auteur. Elle concerne les coups d'œil rétrospectifs qu'il a cru devoir jeter sur la haute antiquité hébraïque pour expliquer l'origine des faits sociaux qu'il observait à l'époque de Jésus. Il constate, par exemple, avec raison que la population juive était alors, comme depuis son installation en Palestine, vouée principalement à l'agriculture. Il en conclut que les Israélites avaient dû être cultivateurs dès avant leur entrée en Canaan : « à l'encontre des Réchabites et autres types de Bédouins, ils se montrent à nous en possession d'aptitudes agricoles que le séjour en Palestine demande bien, mais ne saurait produire à lui tout seul. On est porté

dès lors à rechercher la cause de ces aptitudes dans un genre de vie antérieur à l'entrée au pays de Canaan » (p. 26-27).

Voilà une argumentation bien contestable. A ce compte, il faudrait refuser d'admettre qu'une population ait jamais pu passer de l'état nomade à la vie agricole. Comment expliquer alors le cas des Arabes devenus cultivateurs en Egypte, en Syrie, en Algérie, en Tunisie, celui des Nabatéens, des Ituréens ou des nomades que les Romains fixèrent aux confins du Djébel Haourân (cf. Dussaud, *les Arabes en Syrie avant l'Islam*) ? La transformation des bédouins en fellahs est une sorte de loi constante. Et l'un des faits qui indiquent qu'elle s'est vérifiée pour les Israélites au moment de leur entrée en Palestine, c'est la persistance chez les plus fidèles adorateurs de Yahvé de ce qu'on a appelé « l'idéal nomade », ce qui montre bien que le yahvisme, à ses origines (Moïse), était lié à la vie errante (cf. Budde, *Das nomadische Ideal im A. T.*, *Preuss. Jahrb.*, t. 85, 1 (1896), p. 57-79).

Le P. Schwalm allègue à l'appui de sa thèse les passages d'où il ressort que, « lorsqu'Israël envahit Canaan, ... il convoitait expressément les citernes, les vignes, les oliviers, les champs de blé et d'orge appartenant aux Cananéens (Deut., 6, 11 ; 8, 7-10 ; Nomb., 13, 21 [20]). » Seulement dans ces textes, rédigés notoirement longtemps après l'entrée en Palestine, les Israélites, devenus paysans, ont pu prêter à leurs lointains ancêtres le désir de posséder des installations agricoles que ceux-ci aspiraient surtout à piller. L'expression traditionnelle, fort archaïque sans doute, « terre décollant de lait et de miel » a dû, au contraire, être frappée par des nomades, qui appréciaient par-dessus tout l'abondance des pâturages et des productions spontanées du pays.

L'auteur invoque encore « l'impitoyable éviction d'un grand nombre de Cananéens que les envahisseurs passent au fil de l'épée... pour s'assurer des champs » évidemment. Seulement, l'extermination des Cananéens est une légende ; le P. Schwalm cite lui-même une partie des textes qui la renversent, et il concède qu'il y a eu éducation agricole des Israélites, « forcément un peu gauches », par les Cananéens. Dans sa conclusion, il essaie de concilier les deux traditions ; mais elles s'excluent : si les Cananéens ont été voués à l'extermination sacrée par Josué, ils n'ont pas subsisté à l'état de tributaires, de voisins indépendants ou même de maîtres (Juges, 1 ; Gen., 49, 15). Ces deux conceptions sont données par des textes différents ; et celle que reflètent les documents les plus anciens est évidemment à préférer.

Les travaux agricoles auxquels les Hébreux doivent s'être livrés en

Egypte ne sont, de même, attestés que par les formes les plus récentes de la tradition.

Quant aux patriarches, la tradition les représente tantôt comme des pasteurs, tantôt (plus rarement) comme des cultivateurs, tantôt comme vivant sous la tente, tantôt comme ayant des maisons. Le P. Schwalm concilie ces deux séries de données en supposant que les ancêtres d'Israël ont apporté avec eux d'Arménie un genre de vie en partie double : les Kurdes, paraît-il, logent l'été sous des tentes en faisant à la fois de l'élevage et un peu de culture, et l'hiver habitent des huttes à demi souterraines en s'occupant de vendre leurs troupeaux (p. 41-46). Ailleurs, l'auteur soutient — sans qu'on voie bien le lien des deux hypothèses — qu'Abraham était un citadin, un bourgeois d'Our Kasdim, qui n'est devenu nomade que par accident, pour obéir à une vocation religieuse (p. 273-279).

Il vaut peut-être mieux se rappeler que ces récits n'ont été recueillis que bien longtemps après l'entrée en Palestine : les narrateurs se sont trouvés partagés entre la tradition, qui se souvenait avec ténacité que les pères étaient des nomades et la tendance impérieuse du folklore à attribuer aux ancêtres, surtout aux éponymes, le genre de vie que mène le peuple qui doit être descendu d'eux.

Dans ces développements sur les origines, on le voit, le P. Schwalm a négligé de faire la critique des témoignages et a traité tous les textes comme lui fournissant des données historiques également solides.

Il paraît aussi se faire des idées un peu simplistes sur la manière dont s'opéra la colonisation juive en Palestine au retour de l'exil. Il semble admettre que le pays était tout entier réduit en un désert à peu près absolu et se demande pourquoi les 49.697 Juifs revenus de Babylonie se fixèrent de préférence aux environs de Jérusalem : et il fait intervenir, pour expliquer ce fait, l'attraction de la montagne, des traditions de famille et des traditions religieuses. En réalité, l'ancien pays de Juda avait été, pendant la déportation, occupé par les Juifs restés dans la contrée, par des Edomites, des Arabes, des Ammonites ; et les réimmigrés s'installèrent, non pas où ils voulurent, mais où ils purent : dans un petit district entourant les ruines de Jérusalem et que les Perses leur assignèrent en l'érigeant en « province de Juda ».

Mais les aperçus du P. Schwalm sur l'histoire ancienne et la préhistoire du peuple juif ne constituent, en somme, que des digressions, dont il est facile de faire abstraction. Et le tableau qu'il trace de l'état social du judaïsme palestinien au temps de Jésus conserve toute

sa valeur. Ce n'est que sur des points de détail que j'aurais quelques réserves à exprimer ou des compléments à suggérer.

A propos du cumul des métiers par un même artisan on aurait pu rappeler que souvent, dans l'ancien Israël comme dans la Palestine actuelle, le charpentier et le maçon ne faisaient qu'un : l'un et l'autre s'appelaient *hārdās*, « tailleur », — « tailleur de bois » ou « tailleur de pierre » quand on voulait préciser —. Il en était probablement de même à l'époque où Jésus exerçait cette profession de τέκτων.

Pour l'exportation du lin (p. 232) on aurait pu citer Pausanias le Périégète (V, 5, 2), qui nomme le « byssus des Hébreux » comme le plus fin et le plus recherché pour sa teinte blonde.

L'auteur relève avec raison que le développement industriel de la Palestine juive était très restreint. Et encore y aurait-il lieu de se demander si les rares industries spécialisées qu'on y trouvait n'étaient pas en grande partie entre les mains des étrangers. Celle des conserves de poissons était localisée à Tarichées, ville portant un nom grec (signifiant « salaisons »), ornée de monuments helléniques et qui n'apparaît que sous Cassius. La fabrication du byssus avait pour centre Sepphoris, cité peuplée de païens depuis que Varus en avait exterminé les habitants juifs. Des Grecs et des Samaritains concurrençaient les Juifs dans l'industrie de la meunerie.

Dans quelle mesure les Juifs de Palestine, à l'époque de Jésus, prélevaient-ils, dans le commerce et la banque, à l'activité que la race devait y déployer par la suite ? Dans la réponse à cette question délicate, on a l'impression que le P. Schwalm a légèrement forcé la note et prêté, lui aussi, un peu plus que de raison, aux ancêtres la physionomie sociale des générations subséquentes : il soutient, non seulement qu'Abraham était un homme d'affaires, lui qui était « très riche en argent et en or » comme en bétail, mais que toute la bourgeoisie juive, cette bourgeoisie où se recrutaient les membres du sanhédrin, les rabbins et leurs disciples, devait au commerce sa fortune ou son aisance, et par suite les loisirs qui lui permettaient de s'occuper des affaires publiques ou de l'étude de la *tora*.

Le P. Schwalm a raison lorsqu'il montre que l'agriculture a été de bonne heure commercialisée et que le paysan juif avait de sérieuses aptitudes pour le trafic, encore qu'elles s'exerçassent dans un cadre très étroitement limité par les exigences de la Loi. Mais le rôle d'intermédiaire entre le consommateur juif et les producteurs, indigènes ou étrangers, a dû être longtemps tenu par des non-Juifs : jusqu'à l'exil le

marchand ce fut « le Cananéen » (Os. 12, 8; Soph. 1, 11; Job 40, 30; Prov. 31, 24; Es. 23, 8; Zach. 14, 21), c'est-à-dire le Phénicien (Néh. 13, 16). Ce fut ensuite le Grec : tels ces nombreux Athéniens qui étaient venus à Jérusalem sous Jean Hyrcan « pour affaires privées » (Jos., A. J., 14, 8, 5). Ce sont, à coup sûr, des négociants grecs, rayonnant dans le pays autour des cités helléniques de la contrée, qui ont introduit en Palestine l'organisation relativement compliquée du commerce qu'atteste la Michnâ; car beaucoup des termes employés en hébreu pour en désigner les rouages étaient grecs : *μονοπώλης*, *πρατήρ*, *ἄγορνόμος*; les livres de comptabilité se nommaient *pînegés*, *πίνακες*; un acquit, *simpônôt*, *σύμφωνον*. L'emprunt du terme de *σιτώνης* surtout est significatif : il montre que les trafiquants en gros du produit national par excellence, le blé, devaient être en général des Grecs.

Il en était sans doute de même du commerce d'exportation, bien qu'il y eût, depuis la fondation de Césarée par Hérode, des Juifs qui s'essayaient au métier d'armateurs (M. Baba Bathra, V, 1; Jér. Baba Mecia, V, 3 [5]; VI, 5 [7]), et qui y réussissaient (B. J., 2, 13, 7).

Les négociants de profession semblent, en somme, avoir joué un rôle plutôt restreint dans la vie juive au temps de Jésus. Il est significatif qu'ils n'apparaissent que très rarement dans les paraboles de l'Evangile (Mt. 13, 45-46; 22, 5; Luc 6, 38).

Pour la banque, de même, le fait que le prêt à intérêt était interdit en principe et très difficile en pratique entre Juifs, mais devenait licite dès que le prêteur ou l'emprunteur était étranger, ou même lorsqu'un païen servait d'intermédiaire entre les deux parties, devait contribuer à mettre le commerce de l'argent en Palestine entre les mains des non-Juifs.

Nous pourrions multiplier ces observations, destinées surtout à montrer l'attention avec laquelle nous avons étudié ce livre. Nous ne saurions trop en recommander la lecture à tous ceux qu'intéresse l'histoire des origines, soit du christianisme, soit du judaïsme rabbinique. L'examen de l'état social de la Palestine fait apparaître certains problèmes sous un jour nouveau. Il faut, par exemple, je crois, se souvenir de la crise économique qui sévissait à l'état, pour ainsi dire, endémique sur les petits cultivateurs pour comprendre entièrement les violences des apocalypses, la rupture monastique des Esséniens avec le monde, l'idéal de fraternité allant jusqu'au communisme des premiers chrétiens, l'âpreté des haines entre les partis juifs, et enfin la

prodigieuse extension que prit à cette époque l'émigration juive dans les diverses parties du monde ancien.

ADOLPHE LODS.

P. OLAF MOE. — **Paulus und die evangelische Geschichte.**
Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien. — Leipzig,
 Deichert, 1912, 1 vol. in-8° de x-222 pages. Prix 4 m. 50.

On a beaucoup écrit, depuis une dizaine d'années surtout, sur les rapports de la théologie paulinienne avec l'enseignement de Jésus. Tandis que les uns s'efforçaient d'atténuer les différences en retrouvant, par une exégèse habile, tout le paulinisme dans les paroles de Jésus, d'autres s'attachaient à relever surtout ce qui distingue la théologie des épîtres de celle des évangiles et montraient dans l'apôtre Paul le véritable fondateur du christianisme ; d'autres encore, en constatant les différences, se demandaient si, dans une large mesure, elles n'étaient pas expliquées par les circonstances et concluaient que l'œuvre de Paul était celle, non d'un créateur mais d'un adaptateur. A la littérature déjà abondante que ce problème a suscitée, M. P. Olaf Moe, qui enseigne la théologie à l'université de Christiania, vient d'ajouter un numéro nouveau. Son œuvre cependant ne fait double emploi avec celle d'aucun de ses prédécesseurs, car il envisage le problème à un point de vue nouveau. M. Moe se propose d'étudier la place faite par le paulinisme à la tradition évangélique et il s'efforce de montrer que cette place est beaucoup plus considérable qu'on ne le conçoit d'ordinaire et que l'enseignement et la prédication de l'apôtre Paul supposent une tradition évangélique connue et recueillie par lui substantiellement identique à celle qui a été fixée dans les évangiles synoptiques.

M. Moe envisage le problème successivement aux deux points de vue desquels il est possible de considérer les relations du paulinisme avec la tradition évangélique. Il intitule sa première partie *L'Évangile de Paul et les Évangiles* et sa seconde *Les Évangiles et l'Évangile de Paul*. Notons que la question des rapports du christianisme de Palestine avec la pensée de Jésus n'est pas abordée par lui. Dans la première partie il cherche à montrer que l'évangile de Paul suppose derrière lui une tradition historique équivalente à celle qu'on trouve consignée dans les synoptiques ; dans la seconde, il s'efforce d'établir qu'il

y a déjà dans les évangiles — qui fixent une tradition bien antérieure à la date de leur rédaction — la même armature dogmatique que dans la théologie paulinienne. C'est la première partie du livre qui en est la plus importante, c'est elle qui supporte ce qu'il y a de plus essentiel dans la thèse de M. Moe. Elle doit donc nous arrêter principalement.

Cinq des six paragraphes qui forment cette première partie sont employés à faire l'inventaire des allusions à la vie et aux paroles de Jésus que contiennent les épîtres pauliniennes (§ 2), à montrer que ces allusions ne sont pas plus rares que celles qu'on peut relever dans les autres épîtres du Nouveau Testament (§ 4), qu'elles ont dû être bien plus nombreuses dans l'enseignement oral de l'apôtre (§ 5), enfin que la manière même dont Paul s'exprime dans ses épîtres suppose chez les lecteurs qu'il a en vue une connaissance assez complète de l'histoire évangélique. Un paragraphe (§ 3), explique la rareté relative des allusions aux faits historiques dans les épîtres par le caractère particulier qu'elles présentent (écrits de circonstance, adressés à des chrétiens, par un homme qui avait une manière de s'exprimer très abstraite). D'une manière générale on peut souscrire aux observations présentées dans les paragraphes dont nous venons de parler. Il ne faut pas se représenter le paulinisme comme une théologie détachée de la tradition historique ou qui ne prend un point d'appui dans cette tradition que pour pouvoir s'élever au-dessus d'elle. Nous tenons d'autant plus à indiquer notre accord avec M. Moe sur ce point que nous avons à formuler les plus expresses réserves sur les idées développées par lui dans son § 1. M. Moe examine dans ce paragraphe quatre passages dont deux ont une importance capitale, *II Cor.* 5, 16. *Gal* 1, 12 s. Dans le premier de ces deux textes il trouve la preuve que Paul a vu et entendu Jésus. Il attribue à cette rencontre un rôle décisif, « Paul, dit-il, a reçu de la personne terrestre de Jésus une impression qu'il ne faut pas diminuer, il a dû savoir de lui beaucoup plus qu'on n'est généralement porté à l'admettre... En Pharisien zélé qui suivait avec un vif intérêt tous les mouvements religieux de son temps, il a dû attacher en particulier son attention au mouvement messianique provoqué par Jésus. Il a dû assister à la dernière semaine de Jésus à Jérusalem et à tous ses incidents (p. 10, 12). Et ceci explique d'après M. Moe, l'indifférence dont Paul a pu faire preuve après sa conversion à l'égard des porteurs de la tradition évangélique. Malheureusement toute cette théorie de M. Moe est bien plutôt systématiquement construite que déduite des textes. L'exégèse

de *II Cor. 5, 16*, proposée par M. Moe, nous paraît pécher sur deux points : d'abord elle ne tient pas compte de l'élément hypothétique qu'il y a dans ce passage : « Même si nous avons connu... » dit Paul ; ce n'est pas l'équivalent d'une déclaration pure et simple : « J'ai connu... » ; ensuite, malgré les observations de M. Moe il nous semble que « connaître selon la chair Christ » c'est « avoir une conception charnelle du Messie » plutôt que « avoir connu Jésus pendant son ministère terrestre ». M. Moe nous paraît donc avoir fait reposer une théorie des plus graves sur une interprétation dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle est très contestable.

Son exégèse de *Gal. 1, 12* s. ne nous paraît pas plus heureuse. Paul déclare qu'il tient son évangile de Dieu sans aucun intermédiaire humain. M. Moe s'efforce d'établir que cette affirmation ne porte que sur l'idée de la prédication de l'évangile aux païens. Il y a là une limitation du sens de εὐαγγέλιον qui ne nous paraît pas légitime.

La différence qu'il y a entre notre exégèse et celle de M. Moe nous oblige à apprécier tout autrement qu'il ne le fait la relation de l'apôtre Paul avec la tradition évangélique. Nous sommes obligés de maintenir contre lui que si — en un sens — Paul est tributaire de la tradition évangélique, il témoigne pourtant à son égard d'une souveraine indépendance. Le ressort profond de sa foi, son centre de gravité est ailleurs que dans la tradition évangélique.

Pour qui, comme nous, n'accepte pas les conclusions que M. Moe pense avoir établies dans la première partie de son livre, la seconde perd beaucoup de son intérêt puisque, en tout état de cause, on ne saurait trouver dans la tradition évangélique la source unique d'où est sortie toute la théologie paulinienne. La thèse de M. Moe, c'est qu'on trouve dans les évangiles les idées essentielles du paulinisme et que ce sont ces idées qui forment la charpente même de la tradition évangélique telle qu'elle s'est fixée dans les synoptiques. Il faut accorder que les évangiles ont bien plutôt le caractère d'une prédication et d'un témoignage que celui d'une simple narration historique ; on doit même reconnaître que la théologie qu'ils supposent présente avec le paulinisme de très notables affinités. La constatation n'est pas nouvelle, elle a déjà été faite par les critiques de l'école de Tubingue, avec des exagérations, il est vrai, qui ont provoqué une juste réaction. Mais M. Moe va plus loin : il prétend établir la priorité de cette tradition évangélique par rapport au paulinisme. Sa démonstration ici ne nous semble nullement convaincante. Elle repose sur l'idée que Paul a non seulement utilisé

une tradition évangélique, mais encore lui a emprunté toute l'économie de sa pensée. Cette conclusion admise, il était possible d'identifier la tradition évangélique suivie par Paul à celle qui s'est fixée plus tard dans les synoptiques. Il est bien évident que la thèse essentielle sur laquelle repose cette partie du travail de M. Moe étant rejetée, sa conclusion est contestable. Nous ne croyons donc pas que M. Moe soit parvenu à établir la thèse qui paraît lui tenir à cœur de l'homogénéité du développement de la théologie chrétienne primitive.

MAURICE GOGUEL.

WILHELM BRANDT. — **Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk.** Beiträge zur jüdischen christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte. Un vol. in-8°, de vii et 182 pages. — Leipzig, Hinrichs, 1912.

Si l'on avait quelque doute sur l'existence d'un fondateur de religion du nom d'Elchasai, il disparaîtrait certainement devant l'argumentation abondante et la sincère conviction du professeur W. Brandt, bien connu par ses études sur la religion mandéenne et les sectes baptistes d'Orient. Le volume qu'il présente au public est le développement de l'article sur les Elchasaïtes rédigé pour l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings.

Aux environs de l'an 100 de notre ère, il est question en Syrie, plus particulièrement dans la Palestine transjordanique, d'une secte judaïsante portant le nom d'Elchasaïtes. Au temps d'Origène, sous le pape Calixte (217-222), quelques membres de la secte se rendent en Occident, mais ne paraissent pas avoir remporté grand succès auprès des communautés chrétiennes. D'autre part, vers l'an 1000, on trouve dans la basse Mésopotamie une secte baptiste qui paraît vénérer Elchasai comme fondateur. C'est là l'essentiel des renseignements qui nous ont été conservés par quelques passages d'Hippolyte, d'Epiphane, d'Eusèbe, d'Origène, de Théodoret et une notice d'Ishaq en-Nedim, dans son *Kitāb el-Fihrist*.

La forme même du nom *ēlchasai* ou *ēlxai* est d'explication malaisée. On peut la chercher dans une étymologie sémitique ; mais Wellhausen préfère y voir la déformation d'*Alexios*, tandis que Lidzbarski (*Deutsche Literaturzeitung*, 1913, 1804 et suiv.) pense à l'abréviation d'*Alexandros*. Dès la première mention qu'on en fait, le nom d'Elchasai est lié à la

découverte d'un « livre » contenant sa doctrine. Un certain Alcibiade, habitant d'Apamée en Syrie, l'apporte à Rome. Le livre proviendrait ἀπὸ Σηρων τῆς Παρθίας. M. Brandt rejette ce renseignement parce que la combinaison des Sères et du pays des Parthes lui paraît erronée. Il peut avoir raison ; mais on ne saurait l'affirmer. L'activité religieuse de l'Asie centrale a été mise en pleine lumière par les découvertes récentes et il ne serait pas impossible qu'Elchasai ait porté les éléments du judaïsme et institué une secte juive dans ces contrées. Un peu plus tôt, la reine d'Adiabène, Hélène, se convertissait au judaïsme ainsi que toute sa famille.

Les attaches d'Elchasai avec le judaïsme sont très nettes : il prescrivait la circoncision, l'observance du sabbat et, comme direction de la prière, celle de Jérusalem. C'est dans la troisième année du règne de Trajan qu'il adopta l'immersion dans l'eau pour la rémission des péchés. Il semble que certaines sectes de la Transjordanie, notamment les Ebionites, adoptèrent Elchasai pour prophète. A suivre M. Brandt le champ de diffusion des Elchasaïtes serait considérable et il faudrait considérer leur fondateur non plus comme le chef d'une secte, mais comme un fondateur de religion. C'est peut-être pousser les choses un peu loin.

Le savant orientaliste voit des Elchasaïtes dans les Sampséens et dans ces Nazaréniens dont parle Epiphane comme une secte antérieure au Christ et ne le reconnaissant pas. Il semble même attribuer à ces derniers (p. 78) la tétrarchie *Nazerinorum*, citée par Pline. Mais les arguments manquent à l'appui et nous croyons devoir maintenir notre identification, que M. Brandt ignore, entre ce peuple et les Nosairis actuels dont le territoire est bien séparé d'Apamée, comme le note Pline, par le fleuve Marsyas, c'est-à-dire l'Oronte.

RENÉ DUSSAUD.

J. BIDEZ. — **Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités** περὶ ἀγαλμάτων **et « de regressu animae »** (43^e Fascicule des « Travaux de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand »). 1 vol. in-8°. — Gand, van Goethen et Leipzig, Teubner ; viii-166 p., et appendice de 73 p., 1913.

Des monographies, comme celles-ci, rendent de grands services à

l'historien de la philosophie, ne fût-ce que par leur méthode; il n'est pas plus permis de présenter le néoplatonisme que le stoïcisme comme un système unique qui se reflète, identique à lui-même en chacun de ses représentants; ce n'est que par des investigations patientes et détaillées sur chacun des philosophes, ce n'est qu'en recherchant, en chacun d'eux, ce qu'il nous est permis de savoir de la formation et du développement de leur pensée, que l'on pourra apprécier, dans son ensemble, ce grand mouvement de la pensée antique désigné sous le nom de néoplatonisme. M. Bidez, qui prépare un recueil des fragments de Porphyre, dont il donne, à la fin de ce volume même un spécimen étendu, était plus que personne qualifié pour entreprendre de faire revivre la figure de l'élève préféré, à qui Plotin confia le soin de publier ses traités. Les témoignages concernant sa biographie ne sont ni étendus ni détaillés; né à Tyr en 232, il passa son enfance et sa jeunesse en Phénicie, puis se rendit à Athènes auprès de Longin dont il suivit les leçons assez tard; c'est à l'âge de 30 ans qu'il arriva à Rome, où il s'attacha à Plotin; mais l'on ne connaît de sa vie que deux incidents caractéristiques; ils nous donnent l'impression d'un caractère plus impulsif qu'énergique. Le premier est sa fugue en Sicile, en 268; il quitte Plotin et Rome assez brusquement pour se réfugier chez un ami, au fond de la Sicile; d'après les maigres détails que donne Eunape, on est tenté de croire à un accès de neurasthénie, causé par une méditation trop prolongée; il éprouva cette sorte de dégoût de lui-même (τό τε σῶμα καὶ τὸ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσσητε) que connaissent ceux qui s'adonnent trop exclusivement à la spéculation; il eut sans doute l'illusion qu'une rupture subite avec ses habitudes et son milieu ferait de lui un homme nouveau. Le second événement connu, c'est son mariage, à un âge déjà avancé, avec Marcella, la veuve d'un de ses amis, chargée d'enfants et tombée dans le besoin; l'on a peine, après la lecture de sa « lettre à Marcella », sorte d'apologie dans laquelle il se défend d'avoir manqué à la règle morale de la continence, à se représenter les raisons qui l'ont amené à ce mariage; il est certain en tous cas que, en recueillant cette famille abandonnée, il fit plus que le geste d'un professionnel de l'éducation morale; et il est plus près, par cet acte de pitié, de ses contemporains chrétiens, que des vieux moralistes hellènes.

L'auteur utilise avec beaucoup d'habileté ces rares données pour résoudre le problème critique posé par la lecture de ses œuvres: il y a, en effet, entre les doctrines des divers traités des contradictions formelles, indiquées depuis longtemps par Eunape et par Eusèbe. M. B. est sans doute

dans la bonne voie lorsqu'il attribue ces changements aux influences diverses qu'il subit. Dans sa première jeunesse, avant de connaître Longin, il compose un curieux recueil d'oracles dont de nombreux fragments sont connus par Eusèbe ; il y recueille de nombreux oracles apocryphes, dont il donne une version correcte au point de vue du style et de la versification ; ces oracles contenaient principalement des règles de culte (sur la fabrication des statues des dieux, en particulier) et d'opérations théurgiques ; mais il est certain qu'ils renfermaient ainsi implicitement certaines vues religieuses, morales et cosmologiques, sur les sources desquelles nous aimerions à être renseignés ; ce sont ces vues que Porphyre dégage, dans un commentaire perpétuel qui accompagne les citations ; mais il n'a aucune tendance à interpréter ces croyances en un sens spirituel. Au contraire, le traité *sur les images des Dieux* est fait sur le modèle de la *Théologie* de Cornutus et renferme une interprétation physique allégorique de tous les détails de la statuaire antique. La physique, qui y est contenue, ne dépasse pas d'ailleurs beaucoup l'espèce de stoïcisme platonisant à la mode depuis Posidonius, et nous ne voyons pas qu'il ait encore subi à ce moment l'influence de Plotin.

La connaissance de la doctrine de Plotin modifia fortement sa pensée. Nous en avons la preuve dans sa *Lettre à Anébon*, où il répudie entièrement ses anciennes croyances théurgiques et fait, aux pratiques superstitieuses des païens de son époque, des objections de philosophe. Désormais, toute sa vie sera consacrée à deux œuvres convergentes : la diffusion de la doctrine de Plotin et la lutte contre les Chrétiens. Dans l'une et dans l'autre, il montra de remarquables qualités de philologue, et l'élève du grand critique Longin profita singulièrement au disciple de Plotin. Son édition des *Ennéades*, qui parut après 298 (p. 120), précédée d'une *Vie de Plotin* que nous avons encore, est une belle œuvre critique où l'on sent vivre, dans toute sa spontanéité la pensée du maître.

Son traité *contre les Chrétiens* nous fait voir sous un aspect bien curieux la pensée néoplatonicienne ; « on ne retrouve chez lui presque aucune des calomnies grossières dont s'alimentait la polémique païenne des premiers siècles. Il n'a pas non plus le ton haineux de Julien ». Mais, avant tout, il fait porter la question exclusivement sur le terrain de la philosophie et de la philologie ; nous n'avons aucun moyen de rien voir, dans les extraits qui nous restent, des conflits politiques qui renaissaient sous le règne de Claude II et d'Aurélien. Ce n'est pas plus un livre destiné au grand public que le *Traité théologico-politique* de Spinoza, auquel on

l'a quelquefois comparé non sans raison ; c'est seulement l'élite philosophique que Porphyre veut garder de l'erreur chrétienne. Comme il est curieux qu'il n'ait pas plus de préoccupation des masses populaires dont l'élan faisait la force du christianisme ! Et quel témoignage de grandeur pour le néoplatonisme d'avoir refusé de porter la question sur un terrain où le succès est réservé aux « gros bataillons » plus qu'à la raison !

Qu'on nous permette de signaler, dans ce livre extrêmement suggestif quelques erreurs de détail : p. 25, n. 4 ; Macrobie au passage cité (In somm. Scip. I, 2, 13, 14) ne cite pas Porphyre et soutient, au contraire de ce qui est indiqué dans le texte, que le Bien peut être symbolisé par des images ; p. 109, n. 3, l'interprétation de Porphyre dans « *De la Caverne des Nymphes* » n'est pas une interprétation morale ; p. 134-135, l'intérêt de Proclus pour Porphyre n'est pas uniquement historique (cf. In Rempubl. II, 96, 13 Diels, ses marques d'enthousiasme) ; l'auteur veut prouver par le fr. 16 de l'*Histoire des Philosophes* que cet ouvrage est antérieur à l'influence de Plotin ; mais l'opinion qui identifie le Νοῦς de Platon au démiurge, si elle ne sera pas plus tard celle de Porphyre, n'est-elle pas celle de Plotin ? (Cf. Proclus, in *Tim.*, 93 d).

Emile BRÉHIER.

R. VERNEAU et P. RIVET. — **Ethnographie ancienne de l'Équateur**, 1^{re} partie (*Mission du service géographique de l'armée en Amérique du Sud*). Un vol. in-4° de xii et 346 pages et XXV planches. — Paris, Gauthier-Villars, 1912.

Attaché à la mission du service géographique de l'Armée qui, de 1899 à 1906, a mesuré l'arc de méridien équatorial en Amérique, le Dr Rivet a recueilli sur la civilisation précolombienne de l'Équateur d'abondants matériaux dont il a fait une étude remarquable. M. Verneau, qui s'est chargé d'écrire la préface, se plaît à reconnaître que les recherches bibliographiques tout comme les relevés sur place au cours d'une mission de cinq ans, sont entièrement l'œuvre de M. Rivet.

L'enquête a pris un intérêt d'autant plus vif qu'on s'est efforcé de fixer la civilisation des anciens habitants de l'Équateur, non seulement avant l'arrivée des Espagnols, mais même avant l'invasion des Incas. L'étude des Indiens actuels fournissait des indices ; mais les données ont été étendues par les renseignements conservés dans les vieux chroniqueurs. De plus, les objets sortis des fouilles ont permis de

reconstituer certains éléments de l'antique civilisation. Enfin, la linguistique, la toponymie et l'anthropologie ont fourni leur part de contribution.

De cette première partie il résulte que les anciens Equatoriens ont vu l'industrie du cuivre succéder à l'industrie de la pierre dès avant l'arrivée des Incas. Ceux-ci paraissent avoir apporté la connaissance du bronze. Au point de vue plus spécial de l'histoire des religions, on trouvera des récits mythiques, des indications sur les cultes et les pratiques funéraires, des descriptions de sanctuaires et maint renseignement touchant les objets du culte.

Chez ces populations fort arriérées, le sacrifice au mort était pratiqué dans toute sa crudité. Pour le chef, on disposait un tube de roseau dans la bouche du mort et, par l'extrémité qui émergeait de terre, les parents avaient soin de verser, de temps en temps, la bière qui devait étancher sa soif. Les veuves et les serviteurs étaient généralement ensevelis avec le défunt. Parfois les veuves pouvaient se contenter de sacrifier leur chevelure. Chez les Puruhaes, le mort n'était pas sorti par la porte, mais par une brèche faite exprès dans le mur.

Les Cañaris sacrifiaient chaque année cent jeunes enfants avant la moisson et, de nos jours encore, au même endroit signalé par une caverne où habite un génie ayant pour attribut un épi de maïs en or, les Indiens pensent que l'offrande du premier-né d'une famille assure à celle-ci la richesse et l'abondance.

Un rite assez répandu chez les anciennes peuplades de l'Équateur (Esmeraldas, Mantas, Punas) consistait, après certains sacrifices humains, à détacher la peau de la victime, à la rembourrer de paille ou de cendres et à l'exposer ensuite dans un temple, les bras en croix. Si l'on se rappelle la valeur du rite du rembourrage que les Grecs pratiquaient sur le bœuf sacrifié lors des Bouphonia, il est vraisemblable que les Équatoriens pensaient ranimer le personnage sacrifié et le faisaient ainsi passer à l'état d'idole. Le procédé ne doit pas être confondu avec l'exemple du trophée, rapporté page 60.

Le matériel archéologique présenté par M. Rivet est fort intéressant non seulement par les connaissances qu'il nous ouvre sur les populations américaines, mais aussi comme terme de comparaison avec ce que nous a livré l'Ancien Monde. Nous n'en donnerons qu'un exemple. Les archéologues ont souvent été embarrassés d'expliquer l'usage de certains objets en forme d'animaux creusés d'une cavité dans le dos. Un des plus remarquables exemplaires, le chien sur lequel est gravée une

inscription cunéiforme, dédicace du roi Soumouilou à la déesse Goula, est pris généralement pour un encrier. M. Della Seta a proposé la même explication pour le sphinx de Haghia Triada également creusé dans le dos. Nous avons proposé, par contre, d'y voir des objets votifs, de primitifs rhytons, en nous appuyant notamment sur le fait que le chien dédié par Soumou-ilou à la déesse Goula, était précisément l'animal attribué de cette dernière. Les constatations de M. Rivet, venant compléter les recherches de M. Uhde, fournissent un terme de comparaison décisif.

Les anciens Péruviens fabriquaient des figurines en pierre ou *enq'a* en forme de lamas, brebis, moutons, et y creusaient une cavité dans le dos tout à fait comparable à ce que l'on connaît en Mésopotamie. Mais, en Amérique, il n'y a aucun doute sur la signification de ces objets parce que les Indiens s'en servent encore pour les offrandes à Pachamana. Ils remplissent la cavité dorsale d'alcool, de vin, de coca, même de poudre alcaline qu'ils triturent avant de la mélanger à la coca, et ils enterrent la figurine aux lieux de pacage. Ils disent qu'ils paient ainsi à Pachamana l'herbe qu'elle fournit aux animaux, ce qui est une expression moderne pour indiquer le lien qu'ils créent ainsi avec la divinité. Le sacrifice est renouvelé chaque année en prenant soin de placer la nouvelle offrande au-dessous de la précédente, plus près de Pachamana, disent les Indiens. Cette pratique n'est pas très différente de l'usage des pierres à cupules qu'on a signalées en diverses régions de l'Amérique du Sud. Telle pierre sculptée en forme d'animal, reproduite pl. XIV, 2 et 4, offre l'intermédiaire cherché.

Parmi les objets décrits, on notera de petits ensembles constitués par des casiers disposés symétriquement. On y a vu des plans de ville et il n'est pas impossible que les parties surélevées en forme de tour soient une imitation de l'architecture fortifiée de ces régions; mais M. Rivet préfère se rallier à l'opinion de M. Wiener qui y reconnaît des compteurs.

On pourrait peut-être préciser que ce sont des sortes de damiers, probablement à valeur divinatoire. On étudiera encore avec profit d'autres objets du culte, dont un grand nombre d'amulettes en diverses matières. La signification en est souvent incertaine.

Il faut féliciter M. Rivet de l'abondance de sa récolte ethnographique et le remercier de nous la présenter accompagnée d'un commentaire aussi judicieux. On ne sera pas surpris que cet ouvrage lui ait valu, cette année, le prix Angrand.

RENÉ DUSSAUD.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

LOUIS SIRET. — **Questions de chronologie et d'ethnographie ibériques.** Tome I^{er} : de la fin du quaternaire à la fin du bronze. Un vol. in-8° de xiii et 504 pages. — Paris, Geuthner, 1913. — Il n'est pas aisé de démêler le profit que l'histoire des religions retirera de l'étude très neuve que M. Louis Siret vient de consacrer à la préhistoire ibérique. Les hypothèses abondent, ingénieuses, souvent osées; mais la critique est désarmée sur ce terrain mouvant qu'elle connaît mal. Il suffit, pour rendre prudent, de comparer les opinions singulièrement divergentes de deux spécialistes tels que MM. L. Siret et Déchelette. L'ouvrage que nous annonçons paraît être, d'ailleurs, une réplique au mémoire de ce dernier : *Essai sur la chronologie préhistorique de la péninsule ibérique* (Rev. arch., 1908, t. XII) qui tendait à réfuter un précédent exposé de M. Siret : *Orientaux et Occidentaux en Espagne aux temps préhistoriques* (extr. de *Revue des questions scientifiques*, 1906-1907). La thèse fondamentale de M. L. Siret consiste à faire coloniser le sud de l'Ibérie par les Phéniciens dès le xvi^e siècle avant notre ère. Ils y auraient importé d'Égypte la connaissance du cuivre et la belle taille du silex. Ce dernier point est fort embarrassant, car cette belle taille du silex, les Phéniciens ne la pratiquaient pas chez eux, et il est excessif de vouloir définir l'art et l'industrie de ce peuple par les découvertes faites en Espagne plutôt que par les fouilles pratiquées en Syrie. Or, c'est à ce paradoxe qu'aboutit le distingué archéologue. Il est certain, et ses belles recherches l'ont mis en évidence, que l'Ibérie a été dès cette époque en relations suivies avec l'Afrique du nord : l'ivoire et les œufs d'autruche trouvés dans les tombes suffisent à l'attester. Mais, je ne vois rien dans tout cela qui soit nettement caractérisé comme phénicien.

Une autre preuve de l'influence des Phéniciens en Ibérie, pendant la seconde moitié du deuxième millénaire, serait le culte du palmier qu'ils y auraient apporté. L'auteur appuie sa démonstration sur des témoignages graphiques qui ne sont pas tous convaincants. La discussion eût gagné à être allégée de certains rapprochements : c'est ainsi que nous tenons pour tout à fait erroné que les idoles égéennes primitives en forme de violon dérivent du poulpe. La forme en violon est une représentation simplifiée de la pose humaine accroupie, à la mode des tailleurs.

Ce qu'on ne contestera pas, et ce que M. Cartailhac a remarquablement mis en valeur dans la préface, c'est la reconnaissance qu'on doit à M. Siret pour l'énergie et la maîtrise avec lesquelles il a, durant trente ans, poursuivi les

recherches sur un terrain qu'on ne pouvait imaginer si riche. Les matériaux qu'il a exhumés et admirablement classés, forment à eux seuls tout un musée. Ce volume ne contient qu'une faible partie de ces richesses ; mais il permettra grâce à d'excellents tableaux synchroniques de s'en faire une idée très nette.

René DUSSAUD.

Studies in the History of Religions, presented [to] Crawford Howell Toy, edited by D. G. LYON and G. F. MOORE. Un vol. in-8° de viii et 373 pages. — New-York, Macmillan, 1912. Prix : 2,50 dollars. — Ce volume a été offert au Professeur Toy, en souvenir de la fondation, qu'on lui doit, en 1891, du *Harvard Club for the Study of the History of Religions*, et à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa naissance. Les noms qui ont été réunis pour cet hommage en marquent assez la valeur. M. G. L. Kittredge, *English Witchcraft and James the First*, montre que le règne de Jacques I^{er} ne fut pas marqué par une répression particulière de la sorcellerie. M. J. Estlin Carpenter, *Buddhist and christian parallels : the mythological background*, expose quelques similitudes assez curieuses, mais reste très réservé dans les conclusions. M. F. N. Robinson, *Satirists and enchanters in early Irish Literature* : la raillerie et la malédiction sont liées l'une à l'autre. M. Ed. St. Sheldon, *St. Peter and the minstrel*, traduit et commente un fabliau. M. Morris Jastrow, jr., *The liver as the seat of the soul*, dont on sait les travaux sur l'hépatoscopie, fournit d'abondants témoignages sur le foie siège de la vie. M. Maurice Bloomfield montre que la religion des Sikhs est dépourvue d'originalité et se rattache étroitement à l'hindouisme. M. G. A. Barton, *Yahweh before Moses*, admet, comme le plus probable, que Yahweh est originaire d'Arabie et qu'il se répandit jusqu'en Babylonie ; que c'était le nom d'un dieu Qénite attaché à des manifestations volcaniques qui, au cours de ses migrations prit les caractères de dieu de la tempête et de dieu lunaire. Le tableau obtenu en harmonisant ainsi les diverses théories émises jusqu'à ce jour risque fort d'être disparate. M. Karl Budde, *Der Schluss des Buches Hosea*, étudie Osée, XIV, 2-9 et penche pour l'authenticité. M. E. W. Hopkins, *The sacred rivers of India*, fait porter ses recherches sur les textes. M. J. P. Peters, *The two great nature shrines of Israel : Bethel and Dan*, s'occupe de topographie. M. W. H. Ward, *Asiatic influence in Greek Mythology*, explique que les principales divinités hittites, c'est-à-dire asianiques, passèrent dans la mythologie ionienne et grecque. Il en est ainsi d'Artémis, des géants, des centaures, d'Atlas, etc. C'est peut-être aller vite en besogne. M. G. F. Moore, *The theological school at Nisibis*. M. Ch. C. Torrey, *The translations made from the original Aramaic Gospels*, est partisan d'originaux araméens pour les évangiles dont il explique certains passages comme des erreurs de traduction. M. C. H. Moore, *Oriental cults in Spain*, fait un utile relevé des dédicaces aux divinités orientales découvertes en Espagne. M. D. G. Lyon,

The consecrated women of the Hammurabi Code, discute la valeur des termes *zikrum*, *kašistu* et *zemašitum*. M. R. J. H. Gottheil, *Figurines of Syro-hittite art*, publie quatre figurines en bronze dont deux proviennent de Tyr.

R. D.

S. FERARÈS. — **La durée de l'année biblique et l'origine du mot שנה**. Paris, Durlacher, 1912, 24 pages. — La prodigieuse longévité attribuée aux patriarches par le narrateur sacerdotal de la Genèse a toujours causé un certain embarras aux interprètes qui posaient en axiome la rigoureuse historicité des vieux récits israélites. M. Ferarès est du nombre. Et il croit, après beaucoup d'autres, pouvoir se tirer de peine en admettant que la durée de l'année avait varié au cours des siècles. A l'origine elle ne comportait, pense-t-il, que deux lunaisons (car *šānd* veut dire « doubler »); mais, sa longueur ayant été progressivement augmentée, elle embrassait sept mois lunaires à l'époque d'Abraham et lors de la sortie d'Égypte : la fête des récoltes, en effet, qui doit se célébrer « à la fin de l'année » d'après Ex. 23, 15-16, est placée au septième mois dans Lévit. 23, 39. L'année de douze mois ne reçut force de loi que grâce au Deutéronome (1, 3), c'est-à-dire après l'exil : car « il est reconnu universellement aujourd'hui que ce Livre est composé du temps d'Ezra ou peut-être par Ezra lui-même ».

M. Ferarès ne s'est évidemment pas demandé comment, dans une année de sept lunaisons, l'achèvement des récoltes pouvait toujours tomber « à la fin de l'année », et le « mois des épis » (Ex. 23, 15 : 34, 18) toujours au début : les fruits, en ce temps-là, mûrissaient-ils donc tour à tour en septembre, en avril, en novembre, en juin, etc... ? Si l'auteur avait pris la peine de s'enquérir de ce qui est réellement « reconnu universellement aujourd'hui » par les hommes compétents, il aurait trouvé, du fait qu'il invoque, une explication toute simple : le texte cité de l'Exode a été écrit à une époque où les Israélites faisaient commencer l'année en automne (c'est par une survivance de ce système que dans le judaïsme, on célèbre, le jour de l'an, le *Roš haššānd*, le 1^{er} jour du 7^e mois), tandis que le Lévitique a été rédigé en un temps où, à l'imitation des Babyloniens, les Juifs avaient placé le début de l'année au printemps.

M. Ferarès aurait dû reculer, d'ailleurs, devant les conséquences auxquelles conduit son hypothèse. Il en résulterait que les patriarches Chélah, Pèleg et Seroug auraient eu leur premier fils à 5 ans (si l'on compte l'année à 2 mois) ou, tout au plus à 15 (si on lui en attribue 6) ; Nahor serait devenu père entre 4 ans et 10 mois et 14 ans et demi.

Noé, même en admettant des années de 2 mois, aurait eu ses fils à 83 ans et demi, ce qui témoigne d'une verdeur exceptionnelle ; mais, à ce compte, ses ancêtres Mahalalel et Hénoc seraient devenus pères dès l'âge de 10 ans et 10 mois, ce qui serait le fait d'une remarquable précocité.

Il résulterait également de l'hypothèse de M. Ferarès que, du temps d'Abra-

ham, une femme pouvait en moins de 7 mois concevoir et mettre au monde un enfant (Gen. 18, 10. 14; cf. 1 Sam. 1, 20).

Et puis il y a le récit du déluge, qui parle du *dixième* mois de la 600^e année de la vie de Noé et qui suppose qu'il s'est écoulé longtemps encore entre ce dixième mois, où « les sommets des montagnes apparurent », et le premier mois de la 601^e année où « les eaux laissèrent la terre à sec » (Gen. 8, 5-13).

Adolphe Loos.

J. C. MATTHES. — **Een Bundel Verzamelde Opstellen.** Harlem, H. D. Tjeenk Willink et Fils, 1913; 280 pp., 1 florin 90. — Recueil d'essais surtout sur des problèmes de la religion d'Israël. L'auteur promet des considérations de science pure, sans s'arrêter à l'actualité dogmatique. On pourra s'étonner que cette déclaration ait été nécessaire, mais on constatera que le professeur Matthes est resté fidèle à son programme.

D'abord il étudie le matriarcat, surtout chez les peuples considérés comme essentiellement patriarcaux. Cet essai fut écrit sous l'influence de l'ouvrage du professeur Zapletal, de Fribourg, sur *Le totémisme et la religion d'Israël*. Avec ce dernier, l'auteur regarde comme injustifiée la conclusion que l'admission du totémisme chez tel ou tel peuple s'impose lorsqu'on y découvre des traces du matriarcat. Il rejette aussi la conclusion opposée, que l'existence du totémisme suffit pour admettre l'existence du régime matriarcal. De nombreux textes de l'Ancien Testament et d'autres documents, font conclure à la probabilité du matriarcat chez les anciens Israélites. Sans admettre une grande autorité de la femme, l'attitude d'une Débora, d'une Jaël, d'une Judith serait sans cela inexplicable.

Le deuxième essai s'occupe des différentes explications de la circoncision. En général, l'augmentation de la fécondité semble un but très plausible. Chez les Israélites, il paraît que le rite, dans sa forme la plus ancienne, a été emprunté à l'Égypte. Tout en étant utilitaire, la cérémonie ne porte pas moins un caractère religieux.

En parlant du sacrifice, l'auteur réfute la théorie d'après laquelle l'animal sacrifié souffre pour le pécheur et expie la faute. Pour lui, l'animal sacrifié était considéré comme saint; le sang de cet animal constituait une nourriture divine, propre à détourner le courroux de la divinité.

Dans *Jahvisme et Monothéisme*, M. Matthes veut établir que Jahvé fut au début un dieu local, un dieu de la nature, volcanique ou de la foudre, et qu'il devint sous l'influence de Moïse un dieu des armées pour ne prendre que beaucoup plus tard l'aspect d'une divinité monothéiste. Il n'y a par conséquent pas de monothéisme mosaïque. Les prières israélites accusent une influence babylonienne et sont souvent dérivées de formules magiques (p. 138). L'évolution monothéiste du Jahvisme était une conséquence historique sans influence babylonienne : les Israélites, en empruntant à la Babylonie la cosmogonie de leur Genèse, transforment les multiples divinités en un dieu unique (p. 139). Cette

évolution de la conception du Jahvé monothéiste a été bien lente et fut l'œuvre du seul Israël. Le dieu de la foudre devint dieu de la guerre, puis dieu du peuple et en dernière instance dieu universel (p. 142).

Un autre chapitre s'efforce d'apporter de la lumière sur des points obscurs de l'histoire israélite. Il y a dans l'Ancien Testament des éléments mythologiques; on rencontre en outre, dans plusieurs récits bibliques des détails non pas solaires, planétaires, telluriques ou météorologiques, mais plutôt ethnologiques, étiologiques et étymologiques, qui sont essentiellement du domaine de la légende (p. 158). En examinant la légende de Samson, l'auteur conteste — avec son compatriote Wilken — la nécessité d'une explication solaire.

Il y a encore dans ce livre des essais sur *L'arrêt du Soleil*, *le Cantique des Cantiques*, *Le Saint-Esprit* et *Les Juifs et le Christianisme*.

B. P. VAN DER VOO.

PAUL DAHLKE. — **Buddhism and Science**. Traduction anglaise par le Bhikkhu Silācāra. Londres, Macmillan et Co, 1913; 256 pp., 7 shillings 6 pence. — Voici comment l'auteur présente son ouvrage : Il y a trois espèces de livres : ceux qui ne donnent rien et ne nous demandent rien ; ceux qui donnent ce qui ne nous est pas familier et qui ne nous sont pas familiers — ne demandant que notre mémoire et présentant des faits pour nous instruire ; ceux enfin qui se donnent et qui nous demandent. L'auteur considère les livres de la troisième rubrique comme de la nourriture mentale, et c'est parmi eux qu'il classe le sien. D'autres trilogies encore : Il y a trois espèces d'hommes : les indifférents, les croyants, les penseurs. Le livre de M. Dahlke est dédié à la troisième catégorie. Il y a trois questions que se pose tout homme pensant : Qu'est-ce que je suis ? Comment me comporter ? A quelle fin suis-je ici ? « C'est la tâche négative de ce livre de démontrer que ni la foi, ni la science ne peuvent répondre à ces questions et satisfaire l'homme qui pense. C'est la tâche positive de ce livre de démontrer que la pensée du Bouddha offre une réponse à ces questions » (p. x).

Bien que l'auteur déclare insuffisantes les différentes interprétations du Bouddhisme, par exemple celle d'Oldenberg, il ne donne lui-même aucune interprétation systématique. Il est difficile de fournir une définition de ce volume. Disons qu'il contient sans doute des exposés utiles sur les principes fondamentaux du système religieux dit du Bouddha, mais présentés surtout d'une manière apologétique. Devant l'avalanche de spéculations théosophiques et néobouddhiques, on se demande s'il y avait besoin d'une nouvelle apologie. Il existe de meilleurs exposés populaires du bouddhisme. Citons ce poème d'esprit élevé *The light of Asia*, d'Edwin Arnold, dont la première édition date de 1879 et qui est clair et subjectif. M. Dahlke confronte le Bouddhisme avec la science et conclut que « toute religion consiste dans le besoin de regarder au-delà de cette vie et de la mettre en rapport avec une autre vie, avec une vie.

supérieure ». La doctrine du Karma lui révèle que « cette vie-ci se trouve en rapport avec la vie future ». Les défauts de la civilisation proviennent des fausses appréciations ; on combat les symptômes et on ignore les remèdes du mal. La pensée seule pourra aider et le Bouddhisme est l'Évangile de la pensée, qui pourra faire l'éducation de l'humanité (p. 255). La doctrine bouddhiste est caractérisée par M. Dahlke d'un seul mot : « actuel ».

B. P. VAN DER VOO.

HANS ACHELIS. — **Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten**. II. Band, Quelle et Meyer, Leipzig, 1912, 1 vol. in-8° de vii-469 p. Prix br. 15 m., rel. 16 m. — Nous avons signalé, ici même¹, l'œuvre entreprise par M. Hans Achelis de Halle, et nous en avons caractérisé le premier volume. Le second volume par lequel l'ouvrage s'achève présente les mêmes qualités que le précédent. Il est donc à recommander à ceux qui désirent trouver un tableau général du développement du christianisme primitif. Ce n'est pas à proprement parler une histoire de l'église qu'a voulu écrire M. Achelis, ainsi il n'a pas fait en détail l'histoire de la propagation du christianisme ni celle des évêques de Rome : il s'est proposé de caractériser la vie chrétienne et de montrer comment elle s'est organisée et développée, comment elle s'est adaptée aux circonstances ou, au contraire, a réagi contre elles. A ce titre son livre présente un très grand intérêt et mérite d'être lu et médité non seulement par le grand public, mais encore par les spécialistes. Ceux-ci, il est vrai, regretteront peut-être que l'auteur n'ait pas multiplié les références et les indications bibliographiques ; à cet égard M. Achelis s'est imposé une certaine réserve à cause du grand public auquel il destinait son travail.

Le volume est formé seulement de deux chapitres. Il eût sans doute été plus rationnel d'employer le terme de livres et de réserver celui de chapitres pour les subdivisions principales. La division adoptée continue celle qui a été utilisée dans le premier volume. Les deux chapitres du second sont intitulés ch. 6 et ch. 7. Le sixième chapitre traite de l'Église catholique avec les subdivisions suivantes (1. L'organisation ; 2. Le culte ; 3. La vie privée des chrétiens ; 4. La discipline pénitentielle ; 5. La science ecclésiastique ; 6. La constitution synodale). Le chapitre sept (L'État et l'Église) comprend les paragraphes suivants : 1. Les persécutions ; 2. Le culte des saints ; 3. L'Église au III^e siècle. Chaque paragraphe est divisé en un certain nombre de sections (de 2 à 18) dont chacune a son titre particulier.

Comme dans le premier volume il y a à la fin du second un certain nombre (68) de notes détaillées sur quelques points particuliers.

MAURICE GOGUEL.

ALFRED SEEBERG. — **Der Brief an die Hebraer**. Quelle et Meyer, Leipzig, 1912, 1 vol. in-8° de 163 p. Br. 3 m. 20 ; rel. 3 m. 60. — Le petit

1. Voy. *Revue*, t. LXVI, p. 398 s.

livre de M. Alfred Seeberg n'est pas à proprement parler un commentaire de l'épître aux Hébreux. Du moins n'est-ce pas un commentaire conçu comme le sont d'ordinaire les œuvres de ce genre; c'est plutôt une paraphrase explicative. Les gloses diverses qui font la matière ordinaire des commentaires sont rejetées à la fin de l'explication de chaque paragraphe. L'auteur est préoccupé de faire saisir la pensée de son texte et d'en marquer l'enchaînement et les progrès plutôt que de rechercher l'origine de chacun de ses éléments constitutifs. L'épître aux Hébreux est assurément de tous les livres du Nouveau Testament celui qui se prête le mieux — il faut même dire qui appelle le plus impérieusement — ce genre d'explication. L'ouvrage de M. Seeberg rendra donc des services. Il faut regretter que la bibliographie soit un peu insuffisante (l'ouvrage capital de Ménégoz par exemple, n'est pas cité). On s'étonnera aussi de l'étrange disposition qui a fait partager, sans qu'on aperçoive les raisons de cette division, ce que l'auteur dit des questions d'introduction entre une préface et un post-scriptum.

MAURICE GOGUEL.

The commentaries of ISHO'DAD of Merv, bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in syriac and english. Edited and translated by Margaret Dunlop GIBSON... with an introduction by James Rendel Harris... Vol. IV. *Acts of the apostles and three catholic epistles*. Cambridge, at the University Press, 1913. In-4°, xv + 41 + 55 pages (*Horae semiticae*, n° X). — Prix : 7 sh. 6. — M^{me} Gibson avait déjà publié, en 1911, le commentaire du même auteur sur les quatre évangiles canoniques. Cette publication faisait voir l'importance de l'œuvre entreprise et montrait quel intérêt il y avait à se rendre compte comment un savant oriental du ix^e siècle de notre ère comprenait et pratiquait l'exégèse biblique.

Et voici qu'un nouveau volume s'ajoute à la série, relatif aux Actes des apôtres, à l'épître de Jacques, à l'épître de Pierre (I) et à celle de Jean (I).

Le texte est publié sur le manuscrit du professeur D. Margoliouth, d'Oxford, dénommé Codex M, dont la supériorité sur le Codex H (de M. Rendel Harris) est incontestable; les variantes offertes par H sont indiquées dans les notes. La savante éditrice a encore collationné le Codex B (Sachau 311) de la Bibliothèque royale de Berlin (xvi^e ou xvii^e siècle), et le Codex P de la Bibliothèque impériale de Pétersbourg (xv^e siècle).

Le commentaire de Isho'dad (ou Jésudad) n'est pas appelé à rénover la science exégétique de nos jours; mais il présente cet intérêt historique de montrer comment, au ix^e siècle de notre ère, on pratiquait l'exégèse. A ce point de vue, il y a bien des détails piquants à signaler au cours de l'ouvrage. Nous nous bornerons à en indiquer quelques-uns.

A propos de *Actes* vi, 9-10, Isho'dad nous apprend que « quelques membres de la synagogue, qui est appelée des Affranchis, disputèrent avec Etienne »

(... of the synagogue which is called of the Lubertines) et il explique ce mot (*Lubertines*) en nous disant que « Lubartino est le nom d'un certain philosophe » (*Lubartino is the name of a certain philosopher*, p. 15).

Quelques lignes plus loin, à propos du dieu Romphan (*Actes*, vii, 43), Isho'dad identifie cette divinité avec Kronos : « This name of *Refan* is Egyptian : but *Refan* and Kewan and Kronos (and the star Venus) are the same. What some say, of Uzza is said not to be true, because Uzza and Nanaea and the Queen of Heaven and Aphrodite and Balthi and Astarte and the Morning Star are the same » (p. 16).

Lorsqu'il arrive au récit de la conversion de l'eunuque éthiopien par Philippe (*Actes*, viii, 27), Isho'dad fait observer, d'après « Jacob and others » que jamais une femme ne gouverna l'Éthiopie, « but that it is only in name », (p. 17).

Le même commentateur s'indigne de voir Dieu identifié à l'amour (I Jean, iv, 8), et il rappelle que jamais la Sainte Écriture ne parle de lui dans ces termes (p. 41) ; M^{me} Gibson mentionne qu'elle éprouva, dans sa jeunesse, le même sentiment répulsif à l'égard de cette définition de Dieu (p. ix).

A propos du passage relatif à l'Esprit, à l'Eau et au Sang, Isho'dad l'explique ainsi : Il (Dieu) a rempli toutes ses dispensations par amour pour nous, par le moyen du Baptême, de la Passion et de l'Esprit (p. 41).

Il est intéressant et historiquement important de voir comment la science exégétique va, évoluant et se développant de siècle en siècle ; et nous savons gré à des savants de la valeur de M^{me} Gibson de nous permettre de connaître des œuvres qui, sans de pareils et louables efforts, seraient condamnées à l'oubli.

F. MACLER.

The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios, from a palestinian syriac and arabic palimpsest, transcribed by Agnes Smith Lewis... Cambridge, at the University press, 1912. In-4°, xi + 53 + 83 pages (*Horae semiticae* n° IX). Prix : 7 sh. 6. — La savante editrice, M^{me} Lewis, prévient le lecteur, dans une très courte préface, que ce petit volume renferme deux récits, l'un une simple histoire qui a trait aux souffrances endurées pour la foi chrétienne ; l'autre, une sorte de conte moral et religieux, qui ne dépasserait pas un recueil des Mille et une nuits. L'intérêt de ces textes publiés sur des manuscrits palimpsestes réside dans le fait que ces documents sont rédigés en dialecte syro-palestinien, qu'il ne faut pas confondre avec le syriaque, et qui était, selon toute vraisemblance, la langue que parlaient le Christ et ses disciples.

L'écriture supérieure du manuscrit est un texte arabe-chrétien que l'on peut dater approximativement du x^e siècle ; le texte sous-jacent, précisément celui qui nous révèle les histoires annoncées, est peut-être du vii^e siècle. Le volume

est orné d'une belle reproduction photographique, représentant les ruines du couvent des Quarante Martyrs sur le mont Sinaï, et de la reproduction, sur le titre, en guise de frontispice, d'une mite de grande dimension que M^{me} Lewis a trouvée dans les feuillets du manuscrit et qui daterait de l'an 920. Cet insecte âgé de près de 1000 ans, avait conservé intactes les couleurs de ses ailes.

On a déjà publié les textes grec et copte de l'histoire d'Eulogios le carrier; le texte syro-palestinien, ici annoncé, a des variantes qui ne concordent ni avec le copte ni avec le grec; il dérive d'un original actuellement encore inconnu; comme l'a remarqué M^{me} Lewis, il contient des histoires plus ou moins invraisemblables, dont sont particulièrement friands les Orientaux. En voici un exemple, pris au hasard :

Eulogios sortit pour se rendre à son travail, comme de coutume; en frappant sur la pierre, il perçoit un bruit et trouve une petite cavité. Il frappe derechef et trouve une caverne remplie d'or. Étonné, il se dit : « Cet or appartenait aux enfants d'Israël. Que dois-je en faire? Si je l'emporte au village, le chef l'apprendra et le prendra; et je courrai, de ce chef, un grand danger. Je le prendrai et l'emporterai dans un endroit où je ne suis pas connu ». Il loue des chameaux, comme pour transporter des pierres et, nuitamment, il emporte l'or au bord de la rivière; puis il fait voile vers Constantinople, à l'époque où Justinus, fils de Justinien, régnait sur le pays...

Le volume contient encore un glossaire des mots syro-palestiniens non encore signalés et un fragment de l'histoire d'Anastasie la patricienne. Le tout forme un ensemble intéressant à lire et un apport important à la littérature syro-palestinienne, relativement pauvre.

F. MACLER.

RAOUL DE LA GRASSERIE. — **De la Cosmosociologie**. 1 vol. in-18, Paris, 1913. — Dans un précédent ouvrage, dont la Revue a rendu compte en 1899, *Des Religions comparées au point de vue sociologique*, M. Raoul de la Grasserie avait mis en avant le terme assez heureusement forgé de « cosmosociologie » pour exprimer l'ensemble des conceptions que les hommes se forment en vue d'exprimer leurs rapports avec tous les êtres de l'univers. Il faisait observer que la cosmosociologie ainsi conçue devait comprendre les religions, les philosophies et les tentatives de synthèse scientifique. Aujourd'hui, il revient plus spécialement sur ce sujet dans un nouveau volume de la « Bibliothèque sociologique internationale », où il traite successivement de la place de la cosmo-sociologie dans la série des sciences, des êtres qui en font l'objet, de ses rapports avec les autres branches de la sociologie, de ses procédés d'investigation historiques et logiques, etc. Il n'y vise rien moins qu'à corriger ou plutôt à compléter la classification d'Auguste Comte, sans s'écarter des principes du positivisme. On sait que Comte, en établissant sa hiérarchie des sciences, a situé au sommet la sociologie, elle-même dominée par la morale. M. R. de la G. lui reproche non

sans raison d'avoir ainsi présenté la morale comme plus compréhensive que la sociologie alors que la première n'a pour objet que des individus, tandis que la seconde embrasse les réunions d'individus. D'autre part, cette classification, outre qu'elle fait de la psychologie un simple chapitre de la biologie, n'assigne une place distincte ni à la religion, ni à la philosophie, ni à la synthèse scientifique, qui toutes trois visent à rendre compte de l'univers.

C'est cette lacune qu'entend combler l'auteur en établissant une sociologie qui embrasse une sphère supérieure à celle des sociétés humaines, en un mot la cosmosociété dont la nature se découvre à l'aide de trois procédés : la religion qui relève du sentiment ; la métaphysique qui met en œuvre la raison raisonnante et la science synthétique ou vue d'ensemble obtenue à l'aide de l'observation, de l'expérimentation et de l'induction. Des trois, dit-il, c'est la métaphysique qui a le plus de prétentions ; la religion, le plus de puissance ; la synthèse scientifique, surtout depuis Comte, le plus de prudence et de rigueur. Sa conclusion, c'est que la métaphysique a fait son temps, « devenue vaine et vide » ; que la religion doit être conservée dans l'intérêt de la morale, mais que « c'est de la science qu'il faut désormais tout attendre, même la philosophie, même la religion ». Quelle sera cette religion ? Il s'abstient de nous le dire et surtout, plus sage sur ce point que son maître, d'en proposer une, fabriquée pour les besoins de la cause. Il y a dans ce petit livre des vues originales et des aperçus ingénieux, comme d'ailleurs dans tous les travaux si divers, écrits parfois un peu rapidement par le fécond sociologue qu'est M. Raoul de la Grasserie.

GOBLET D'ALVIELLA.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

M. R. Pettazzoni nous a adressé la lettre suivante :

Rome, le 15 août 1913.

MM. LES DIRECTEURS DE LA *Revue de l'Histoire des Religions*,

Dans le fasc. de mars-avril, la *Revue* (t. LXVII, p. 227-234) a publié un compte-rendu de mon livre *La religione primitiva in Sardegna* (Plaisance, 1912), par M. A. Reinach. En se plaçant à un point de vue rigoureusement critique, M. Reinach a donné de mon travail une analyse très étendue, qui fait surtout ressortir la compétence de son auteur. Je lui sais bon gré d'avoir discuté en détail mes idées, en allant jusqu'à y trouver quelque confirmation aux siennes. Seulement, la critique de M. Reinach aurait gagné, je pense, à être fondée sur une interprétation et une exposition plus objectives.

Par exemple, M. R. écrit (p. 229) : « C'est en effet comme ex-voto que M. Pettazzoni envisage la plupart des singulières figurines en bronze recueillies en si grand nombre en Sardaigne. Il ne voit des images de divinités que là où le guerrier sarde a 4 bras, 4 yeux et 2 boucliers ronds... : cette duplication même serait une preuve de divinité, affirme M. P., qui la qualifie d'*hyperanthropie* ». — Or, j'ai dit justement le contraire : les statuettes sardes à quatre yeux et quatre bras ne représentent nullement des divinités, mais des guerriers (*sonò in realtà figure di guerrieri* : p. 60). c'est-à-dire des hommes, dans un état particulier d'exaltation religieuse qui les rend pour un instant supérieurs à la généralité des mortels. C'est pour désigner cet état tout à fait exceptionnel et transitoire, que j'ai employé le mot *hyperanthropique*, en tant qu'il a une acception bien distincte de celle du mot *divin*.

M. Reinach écrit aussi (p. 230) : « On peut suivre M. Pettazzoni jusqu'ici, mais on n'est plus en présence que d'un véritable jeu de mots — comme Milani se plaît à en accumuler dans ses explications *dactyliques* de ces statuettes — lorsqu'il prétend que c'est l'*acies*, la pénétration, ainsi acquise par la force visuelle, qui explique cet ensemble votif si singulier, dont la Sardaigne a fourni quelques exemplaires : une lame d'épée... est surmontée par une poignée à double protome de cervidé,

sur le milieu de celle-ci un guerrier se dresse... » — Ici encore M. R. m'attribue une pensée qui n'est pas la mienne. Tout au plus, je me suis demandé (p. 62) s'il n'y avait pas lieu d'établir un rapport quelconque entre les statuettes sardes à quatre yeux et les autres à deux yeux énormément agrandis. Mais nulle part je n'ai associé dans une même combinaison sémasiologique l'*acies* visuelle avec l'action pénétrante de l'épée. Il s'en suit que je n'ai pas fait de jeux de mots, pas plus que je n'ai fait de l'exégèse symbolique. Rien de plus surprenant d'ailleurs, que de me voir attribuer les procédés d'un savant dont personne ne conteste la subtilité de l'esprit ni la profondeur des connaissances archéologiques, mais dont je m'écarte complètement soit en thèse générale dans la méthode, soit dans les vues particulières sur la préhistoire ou la proto-histoire de la Sardaigne.

On sait, en effet, que M. Milani veut expliquer la civilisation, l'art, la religion sarde primitive à la lumière des données qui sont fournies par l'étude des civilisations orientales et particulièrement par celle de la Babylonie¹. Quant à moi, j'ai préféré chercher dans une autre direction la solution de ces problèmes, en faisant ressortir les rapports culturels entre la Sardaigne primitive et le continent africain. Par là je n'ai fait, d'ailleurs, qu'appliquer — comme l'a bien reconnu M. R. R. Marett dans le compte-rendu qu'il a donné de mon livre dans *Folk-Lore*, XXIII, 1912, p. 389 et suiv., — la méthode bien connue de l'*adjacent anthropology* qui a été théorisée par M. Farnell.

Toujours au sujet de la méthode, M. Reinach écrit (p. 233) : « On n'arrive à de pareils résultats qu'au prix de simplifications ou d'exagérations également arbitraires... Pour réduire la religion sarde à ces termes qui permettaient de la reconstruire de façon conforme à ses vues systématiques, M. Pettazzoni a dû négliger bien des éléments qui peuvent nous renseigner sur l'histoire religieuses des Sardes... » Lesquels ? En premier lieu « les dieux guerriers avec toutes les indications qu'on peut tirer de leur casque à corne, de leur arc et du reste de leur armement... » Mais, comme selon moi il ne s'agit pas ici de dieux guerriers, mais tout simplement de guerriers, il n'y avait pas, à mon point de vue, beaucoup de renseignements à tirer pour la connaissance

1) L. A. Milani, *Sardorum sacra et sacrorum signa de l'époque des nuraghes et leurs rapports avec la religion astrale et astronomique de l'Asie et de la Méditerranée*, Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig, 1909, 310-341 ; *Il tempio nuragico e la civiltà asiatica in Sardegna*. Rendic. dell' Accad. dei Lincei, XVIII, 1909, 579-592.

de la religion sarde, de ces figures, ni de leur armement, ni de leur arc, ni de leur casque à cornes, pas plus que des épées fichées en terre pour les soutenir, ou du chariot qui parfois les accompagne. De même, pour tout ce qui se rapporte aux bronzes sardes dans leur ensemble, je leur ai bien reconnu le caractère cultuel, en tant que j'en ai démontré la destination votive ¹, mais je me suis abstenu exprès d'en tirer aucune conclusion ayant trait aux croyances ou à la nature des divinités.

En me conformant méthodiquement à ce procédé, en renonçant à modifier les textes dont la signification me semblait assez claire sans les altérer ², en laissant de côté les données qui manquaient de documentation suffisante, ainsi que celles qui me semblaient impossibles à vérifier, je visais surtout à établir ma recherche sur des bases absolument positives. C'est par ce procédé, je pense, que mon travail a pu être jugé par M. Marett « *a notable experiment in method... a treatise conceived in so judicious and temperate a spirit* » (*Folk-Lore*, l. c.).

D'ailleurs je ne me proposais pas de donner un répertoire plus ou moins complet des antiquités de la Sardaigne au point de vue cultuel et religieux ³, mais — comme je le déclarais dans ma préface (p. vi) — de travailler dans un domaine presque inexploré de l'histoire des religions. C'était bien le droit d'« un savant dont l'histoire des religions est la spécialité », comme M. R. a bien voulu me qualifier. C'est pourquoi, au lieu d'enregistrer l'une après l'autre des données plus ou moins hypothétiques, j'ai préféré construire toute une hypothèse systématique en la reléguant dans le domaine qui est réservé en propre aux droits de l'hypothèse, j'entends le domaine de la théorie ; en d'autres mots, j'ai essayé de tracer, d'après la combinaison des faits les mieux vérifiés, ce qui m'a paru être le développement probable de la religion sarde primitive, du préanimisme à l'animisme. Ce développement, selon M. Reinach, « sort presque complètement du sujet » ! « Sous prétexte — écrit-il (p. 233) — de rechercher à quel stade de l'évolution religieuse

1) « Letzere (scil. *die Figuren*) werden, zum Teil sicher richtig, nicht als Götterbilder, sondern als Votivgaben gedeutet » : *Achiv für Religionswiss.*, XIV 1911, 591. — On ne comprend pas comment M. R. ait pu écrire (p. 234) que je n'ai pas considéré les petits bronzes comme des objets de culte.

2) M. R. propose deux corrections, à un texte de Tertullien (p. 228) et à un texte de Diodore (p. 229).

3) C'est pourquoi j'ai pensé devoir laisser de côté toute discussion sur les nouraghes, ainsi que tout développement de nature trop exclusivement archéologique.

la religion sarde doit être placée... c'est un exposé des théories récentes sur les religions des peuples sauvages que M. P. a donné, exposé qui semblera, sans doute, plus original au lecteur italien qu'au lecteur français ».

A part le « prétexte », que M. R. n'avait aucune raison de m'attribuer, sa dernière proposition est indiscutablement vraie, et supérieure à toute objection. Car, s'il a entendu dire par là que la culture italienne est arriérée en fait d'histoire des religions, je ne puis que souscrire à son jugement. Seulement, je voudrais ajouter que d'un pareil état de nos études nous avons pleine et exacte conscience, et que nous travaillons assidûment à l'améliorer en vue du progrès réel de notre pays, en dépit des multiples difficultés, anciennes et actuelles, qui s'y opposent ¹.

Agréez, MM. les Directeurs, l'expression de mon dévouement le plus cordial.

Raffaele PETTAZZONI.

M. Adolphe Reinach, à qui nous avons communiqué cette lettre, nous a répondu en ces termes :

Je n'entreprendrai pas ici de discuter *au fond* les points de l'histoire religieuse de la Sardaigne primitive où M. Pettazzoni paraît avoir des vues différentes des miennes. Il semble, d'ailleurs, que nous soyons plus divisés par des questions de forme que par des questions de fond ; M. Pettazzoni ne me paraît pas avoir complètement saisi ma pensée ; sans doute n'ai-je pas compris davantage la sienne. J'avoue qu'elle me reste encore un peu obscure malgré ses explications ; mais je ne puis ici qu'essayer de lui rendre la mienne plus claire.

Pour reconstituer la religion primitive des Sardes, nous ne disposons que de quatre sources d'information, que de trois si on néglige entièrement, comme l'a fait M. P., les survivances que peuvent conserver les coutumes populaires et le folklore : les textes des anciens, les grands monuments de pierre dont certains peuvent avoir été des édifices religieux, les figurines, la plupart en bronze, recueillies dans

1) M. Reinach écrit aussi (p. 228, n. 1) : « A côté des travaux de Mackenzie, de Taramelli et de Pinza, et des savants locaux... M. P. n'aurait pas dû négliger ceux des deux Français qui se sont occupés récemment des nouraghes, Préchac... et Watelin... » Or, le travail de M. Watelin se trouve cité dans mon livre, non pas une, mais deux fois : à p. 119 n. 3, et à p. 162 n. 1. Il y a d'ailleurs au moins un autre auteur français » qui s'est occupé récemment des nouraghes », M. H. de Chaignon, *Sur les nuraghes de Sardaigne etc.*, Autun, 1906 : je l'ai cité p. 23 n. 1 de mon livre.

ces monuments ou à l'entour. Je n'ai pu croire que M. P. rejetait complètement cette dernière source d'information, surtout lorsque, parmi ces petits bronzes, on en trouve tant qui ne peuvent guère figurer de simples mortels, soit parce qu'ils sont montés sur des animaux (le plus souvent des cervidés) à la façon des dieux d'origine hétéenne, soit parce qu'ils ont deux visages et quatre bras, tout comme ce Géryon que les anciens plaçaient précisément dans les parages de la Sardaigne. Quand M. P. a parlé à leur sujet d'*hyperanthropie*, tout m'a semblé indiquer qu'il entendait que ces forces *surhumaines* leur conféraient précisément un caractère sacré (j'aurais dû écrire : *preuve de caractère sacré* au lieu de *preuve de divinité*). Notre honorable collaborateur nous affirme qu'il pensait à des « hommes dans un état particulier d'exaltation religieuse qui les rend pour un instant supérieurs à la généralité des mortels ». M. P. songe-t-il à des guerriers que des rites spéciaux ont rendus forcenés, à la façon des *bersekir* du Nord ? Je regrette, en ce cas, de n'avoir pas mieux saisi sa pensée ; mais elle n'est pas des plus explicites.

Après m'avoir reproché de ne pas comprendre ce qu'il entend par *hyperanthropie*, M. P. soutient, d'une part, que je n'étais pas fondé à regretter qu'il n'ait pas fait entrer ces statuettes en ligne de compte, puisqu'il n'y voit pas des statues de culte ; d'autre part, il ne comprend pas comment j'ai pu écrire qu'il ne les a pas considérés comme objets de culte. Voilà deux critiques qui paraissent un peu contradictoires. Mais ne jouons pas sur des mots qui ne sont que trop amphibologiques. J'avais cru que M. P. voyait des ex-voto représentant leurs auteurs dans les figures de guerriers qui n'ont rien de surhumain ; des idoles dans les figures à caractères surnaturels. Or, même dans la série qui n'a rien de surhumain, certains attributs que j'ai indiqués paraissent pouvoir revendiquer une valeur religieuse. De là ma critique. Même si je me trompe sur la valeur de ces attributs, elle n'a rien d'illogique. Quant à ce qui touche à l'*acies* visuelle, je m'empresse de reconnaître que j'ai prêté à M. P. une idée qu'il n'a point formulée : j'avais été trompé par une lecture trop hâtive de la phrase où il parle d'*acies visiva* à propos d'un *guerriero sulla punta di una spada di Abini* (p. 62). Mais M. P. sait bien que je n'ai jamais songé à comparer ses théories avec celles de Milani.

En résumé, j'ai regretté que le savant italien, écrivant une monographie sur la religion primitive de la Sardaigne, ait laissé de côté toute une classe de documents qui pouvaient, à mon sens, y apporter quel-

que lumière. M. P. me répond que son but n'était pas d'écrire une pareille monographie mais « de tracer, d'après la combinaison des faits les mieux vérifiés, ce qui m'a paru être le développement probable de la religion sarde primitive, du préanimisme à l'animisme ». Une pareille combinaison, toute séduisante qu'elle puisse sembler, ne risque-t-elle pas d'être fragile, si elle n'est pas fondée sur un examen critique de tous les monuments ? Et était-ce bien le lieu d'exposer en détail les théories proposées de divers côtés pour expliquer les systèmes religieux des sauvages ? Notre confrère de Rome a cru que l'occasion était bonne et nous n'aurons pas la prétention d'en juger mieux que lui. Nous ajouterons seulement que, dans notre esprit, le « sous prétexte », dont M. P. se formalise, n'avait rien qui soit tant soit peu offensant ; il voulait seulement dire que l'auteur de la *Religione primitiva in Sardegna* a trouvé que son étude lui fournissait une occasion opportune pour exposer les théories récentes sur les religions primitives et que, en France, un pareil développement ne se serait pas imposé. Mais M. Pettazzoni croit, par là, avoir rendu service à la cause de l'histoire des religions en Italie et, s'il en est ainsi, tous ses collaborateurs de la *RHR* seront heureux de l'en féliciter avec moi.

Adolphe REINACH.

Paris, 15 octobre 1913.

DÉCOUVERTES

Les stèles d'Assour et les pierres dressées de Gézer. — Les deux rangées de stèles que les fouilles allemandes ont mis au jour à Assour sont publiées par M. Walter Andrae, *Die Stelenreihe von Assur* (24^e fasc. des publications de la « Deutsche Orientgesellschaft »). Sauf une, ces stèles de hauteur variable ne portent aucune image, mais simplement le nom d'un personnage et ses titres. La rangée du nord, dont environ 28 ont été relevées, portent des noms de rois ; la rangée du sud, une centaine environ, des noms de fonctionnaires. La plus ancienne stèle royale est celle d'Erba-Adad et remonte ainsi au milieu du xv^e siècle avant notre ère ; la plus récente appartient à une femme d'Assourbanipal, donc du milieu du vii^e siècle. Sur l'une, on lit le nom de Sammu-ramat, c'est-à-dire Sémiramis, femme de Samsiadam V (824-811). Les inscriptions désignent ces stèles comme « images » (*šalam*) des individus nommés. Rien ne caractérise l'emplacement comme un sanctuaire et il n'y a pas de palais dans le voisinage.

M. Thiersch a aussitôt rapproché de cette disposition l'alignement découvert à Gézer, en Palestine, que M. Macalister a interprété comme un groupe de bétyles dressés dans un sanctuaire cananéen. M. Ed. Meyer reprenant la question (*Arch. Anzeiger*, 1913, 80 et suiv.), insiste dans le sens de M. Thiersch

et conclut que l'on s'est entièrement mépris en croyant découvrir à Gézer un haut-lieu cananéen. Il appartiendra à ceux qui ont fait les fouilles ou suivi de près les recherches d'apporter un avis motivé dans ce débat. M. Ed. Meyer ne reconnaît à ces divers monuments aucun caractère funéraire ni rituel, car à Gézer rien ne l'impose et à Assour tout l'exclut. Chaque stèle d'Assour est, en rapport direct avec la personne qui l'a érigée; elle la représente, l'immortalise et rien de plus. Le savant historien appuie son hypothèse de II Samuel, xviii, 18 : « Absalom, s'était fait dresser, de son vivant, une stèle (maššéba) située dans la vallée du roi. Je n'ai point de fils, disait-il, pour conserver le souvenir de mon nom. Cette stèle s'appelle jusqu'à aujourd'hui le monument d'Absalom ». M. Ed. Meyer signale comme autre analogie les stèles égyptiennes érigées, sous la XII^e dynastie et le nouvel empire, à Sarbut el-Khadim au Sinaï. Bien qu'ici ces stèles aient indubitablement été découvertes dans les dépendances du grand temple de Hathor et qu'il y soit fait mention de sacrifices à Hathor, M. Ed. M. déclare qu'« elles n'ont rien à faire avec le culte ». La conclusion paraît trop absolue. Peut-on admettre qu'une stèle, destinée à incorporer l'âme d'un vivant ait été érigée sans certaines cérémonies cultuelles ? La double rangée d'Assour a été disposée dans un endroit difficile d'accès, à l'abri des attaques magiques, et c'est là, au point de vue des idées religieuses, son grand intérêt. Chacune de ces stèles paraît avoir incorporé l'âme extérieure de l'individu et les analogies avec les pratiques de certains primitifs (le *churinga* des Arunta, également déposé en lieu sûr) viennent naturellement à l'esprit. Nous ne pouvons donc accepter que cela n'ait rien à faire avec le culte et, en admettant que les pierres dressées de Gézer aient la même signification que les stèles d'Assour, rien n'interdit de les situer dans un sanctuaire. Bien plus, le fait que l'alignement de Gézer n'est pas protégé par des murailles, comme à Assour, impose la conclusion qu'il s'élevait sur un terrain sacré, en un lieu inviolable.

Nous avons été des premiers à protester contre l'abus qu'il y avait à considérer, dans les fouilles palestiniennes, toute pierre dressée ou tout pilier comme un bétyle et nous avons montré l'erreur dans laquelle M. Evans a, de ce fait, été entraîné en Crète (*RHR*, 1905, I, p. 24 et suiv.). Les piliers qui ont une raison d'être architectonique ne doivent pas être envisagés comme des objets du culte; mais il en va tout autrement des pierres dressées à Assour et surtout à Gézer.

Les fouilles de Jéricho. — MM. Sellin et Watzinger viennent de publier le résultat des recherches entreprises avec le concours de la *Deutsche Orient-Gesellschaft* : *Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen* (Leipzig, Hinrichs, 1913). Toutes les ruines mises au jour, toutes les trouvailles de détail sont méthodiquement étudiées et clairement présentées grâce à une abondante illustration. M. Sellin dans un aperçu final, expose l'histoire de la célèbre cité et ce que les fouilles y ajoutent. En présence d'un matériel archéologique somme

toute assez pauvre, la curiosité du bibliste ira aussitôt à ces murailles détruites par Josué et restaurées au ix^e siècle par Hiel de Béthel.

Au premier moment, lors de la découverte du grand rempart entourant la cité cananéenne, l'identification fut acceptée avec la muraille détruite par Josué. Dans la publication définitive, MM. Sellin et Watzinger n'attribuent plus ce rempart qu'au ix^e siècle. Il est impossible de juger à distance de la valeur de leurs arguments, mais un palestinologue aussi averti que le R. P. Vincent (*Revue biblique*, 1913, p. 450-458) se refuse à admettre cette conclusion et les raisons qu'il avance sont singulièrement pressantes. C'est ainsi que MM. S. et W. avancent que le grand mur extérieur est d'une technique trop savante pour être cananéen, d'où ils concluent qu'il doit être israélite. Or, la valeur de la fortification cananéenne est attestée par des témoignages multiples : le fait que les Égyptiens l'ont imitée, les découvertes de Megiddo etc. Le P. Vincent a montré qu'aucune des démonstrations de MM. S. et W. n'est probante et la qualification de cananéen doit être maintenue au rempart extérieur « aussi longtemps que les méthodes d'analyse et de comparaison archéologiques vaudront quelque chose en Palestine ». Hiel n'a dû procéder qu'à une mise en état de la muraille éventrée par places, car cette réfection est encore parfaitement reconnaissable.

Fresques de Tourfan. — Les remarquables fresques découvertes par MM. Grünwedel et von Lecoq dans la région de Tourfan, parmi les ruines de l'ancienne Chotscho ou Qotcho, viennent d'être publiées en un magnifique album : A. von Le Coq, *Chotscho*, album gr. in-folio carré de 75 planches dont 45 en couleur (Berlin, Reimer, 1913). Nous empruntons à M. Ed. Chavannes (*Journal des savants*, 1913, p. 374) les indications qui suivent : « Voici d'abord (pl. I), sur une fresque, une communauté manichéenne ; en tête vient le grand-prêtre, peut-être le « makhistak » ou, à un degré supérieur encore, le « mozak » ; il est coiffé d'un haut bonnet en brocart à ornements rouges : sa tête est auréolée du disque du soleil surmontant le croissant de la lune ; derrière lui se tiennent debout les « élus » vêtus de blanc et coiffés d'un bonnet semblable à celui du prêtre, mais blanc et sans ornements ; plus loin sont des femmes, sans doute les « élues », portant des bonnets carrés blancs ; à l'arrière-plan voici les simples « auditeurs » en habits de tous les jours ». Ces peintures sont vraisemblablement du ix^e ou x^e siècle. Peut-être la planche VII figure-t-elle des chrétiens nestoriens. Mais c'est le Bouddhisme qui avait à Qotcho les racines les plus profondes. On y a trouvé en double exemplaire dans deux temples différents des scènes de *pranidhi*, où le futur Bouddha Çakyamuni est représenté poursuivant son vœu d'atteindre à l'Intelligence parfaite et faisant des offrandes aux Bouddhas qui apparaissent successivement dans le monde. Malheureusement des treize fresques reproduites par M. von Lecoq, il n'en est qu'une dont on identifie avec certitude le sujet : celle qui représente le jeune étudiant au moment où il étend sur un endroit boueux sa longue chevelure afin que le Bouddha Dîpamkara puisse marcher dessus sans se souiller.

Hypogée gnostique. — On a découvert à Rome, en 1911, l'hypogée de Trebius Justus, décoré d'une série de fresques qui appartiennent à la seconde moitié du troisième siècle. M. O. Marruchi le publie (*N. Bull. Arch. Crist.*, 1912, p. 83-99; voir *ibid.*, p. 43-56 les graffiti par Franchi de' Cavalieri) et à côté de l'influence chrétienne qui s'affirme par la présence du Bon Pasteur, il y reconnaît des éléments gnostiques. Ce sépulcre devait appartenir à une secte gnostique, fruit du syncrétisme entre le christianisme et les croyances égyptiennes.

Le Latmos. — C'est le titre du nouveau volume que M. Theodor Wiegand vient de faire paraître (Reimer, 1913) sur les fouilles de Milet. Il est consacré aux monuments civils et religieux, couvents, chapelles, que les chrétiens, à partir du VIII^e siècle, érigèrent dans cette contrée montagneuse, jusqu'ici peu connue, et que l'époque byzantine dénommait le Latros. Si les monuments eux-mêmes présentent de l'intérêt plutôt pour les spécialistes, il n'en est pas de même des fresques qui décorent certaines grottes et qui sont reproduites dans neuf planches en couleur. M. O. Wulft, qui les publie, les rapproche des peintures découvertes dans les églises de Cappadoce par le P. de Jerphanion. Le P. Delehaye est chargé de publier les textes hagiographiques concernant le Latros : *Monumenta Latrensia hagiographica*. On y trouvera plusieurs textes inédits provenant du célèbre couvent de Patmos, ce qui s'explique par le fait que Christodoulos, le fondateur du couvent de Patmos, avait longtemps demeuré au Latros.

Les fouilles d'Alésia et la basilique primitive de Sainte-Reine. — Les fouilles conduites cette année par la Société des sciences de Semur sous la direction de MM. Louis Matruchot et Jules Toutain paraissent prendre une grande importance pour l'histoire du plus ancien culte chrétien à Alise. Il devient très vraisemblable que les substructions découvertes sont celles de la basilique primitive de Sainte-Reine et du monastère bénédictin qui lui fut adjoint, à l'époque mérovingienne. Les textes anciens, à propos de cette basilique, disent qu'elle fut construite *intra muros oppidi*, qu'on y transporta les reliques de la sainte avec la chaîne en fer, *catena ferrea*, qu'elle avait portée dans sa prison, et que les reliques furent déposées dans un sépulcre de pierre, *sepulcrum lapideum*. Or, on a retrouvé, à l'intérieur du monument fouillé, un sarcophage en pierre et, sur le sarcophage, un fragment de chaîne en fer. D'autre part, le monument était entouré de sarcophages et de sépultures, comme cela se faisait pour les basiliques très anciennes, et comme l'on sait que ce fut précisément le cas pour cette basilique primitive de Sainte-Reine.

Ainsi, les fouilles qui, jusqu'alors, avaient eu pour résultat des découvertes relatives à l'époque gauloise et à l'époque gallo-romaine, ont abouti, cette année, à des trouvailles décisives, concernant l'époque chrétienne et le haut moyen âge.

L'Islam au Niger. — De sa mission dans la boucle du Niger, M. de Gironcourt a rapporté des estampages d'inscriptions arabes, toutes funéraires, que M. van Berchem est chargé d'examiner. La langue est de l'arabe pur ; mais à côté de noms musulmans apparaissent des noms inconnus à l'onomastique arabe. L'intérêt de ces textes est dans les dates précises qu'ils fournissent, allant du début du ^{xii}^e siècle jusqu'au premier quart du ^{xv}^e. « Il est donc certain, note M. Van Berchem (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 151), que les matériaux rapportés par M. de Gironcourt constituent une source précieuse et entièrement nouvelle pour l'histoire de l'Islam au Niger. Bien plus, l'explorateur ayant eu la précaution de repérer avec le plus grand soin, sur la carte, la situation de chaque stèle, il sera possible sans doute, par l'examen comparé des dates mortuaires, de retracer la marche de l'invasion musulmane du Sahara vers le golfe de Guinée et d'en fixer peut-être l'époque approximative ».

R. D.

Le cimetière chrétien de Frascati. — M. Domenico Seghetti, bien connu pour ses travaux sur l'histoire de Frascati, M. Bevignani, secrétaire de la Commission d'archéologie sacrée, et le R. P. Dom Arsenio Pellegrini, abbé du monastère basilien de S.-Nil à Grottaferrata, ont découvert, aux environs de Frascati, près de la villa Senni, un cimetière chrétien du ⁱⁱⁱ^e-^{iv}^e siècle. Les fouilles ont été très activement poussées : bientôt ont été dégagées huit galeries qui semblent remonter au début du ^{iv}^e siècle, comme le fait supposer — entre autres indices — le monogramme du Christ gravé sur plusieurs tombeaux. Une intéressante note de M. Fraikin dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 15 juillet 1913, p. 677, nous apprend que l'ouverture au public des catacombes tusculanes a eu lieu solennellement le 22 mai. « L'un des tombeaux, dit l'érudit archéologue, présente un frontispice en marbre formé de deux petites colonnes que surmonte une architrave de laquelle pendaient des lampes de bronze, et orné d'une fresque où est peinte la *traditio legis*, c'est-à-dire le Christ donnant le livre de sa loi à saint Pierre, qui est à sa droite, tandis qu'à sa gauche se tient saint Paul, au-dessus de la tête duquel plané le phénix, symbole de la résurrection. Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance de cette fresque pour la démonstration de la primauté de Pierre. On a trouvé, jusqu'à présent, dans ces catacombes, plus de vingt inscriptions, toutes très courtes et dont nous ne citerons que la suivante, rédigée en grec : « Moi, Aurélia Prima, je crois dans le nom du Christ Seigneur ». La cérémonie d'inauguration a consisté principalement en une conférence de M. le Prof. Orazio Marucchi (voir aussi un article de lui, sur ce sujet, dans l'*Osservatore romano* du 28 mai) et la pose de la première pierre d'une basilique, qui sera érigée, près de l'entrée, en mémoire de la conversion de Constantin et de la paix de l'Eglise ».

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

Dans le *Journal Asiatique*, 1913, I, p. 581-618, notre excellent collaborateur M. P. Masson-Oursel, utilisant la précieuse documentation réunie par MM. de La Vallée Poussin et Suzuki, expose une théorie fort intéressante sur *Les trois corps du Bouddha*. On sait que le problème est des plus complexes. Le mot *kāya* que l'on traduit par « corps », signifie un ensemble, un système, un « organisme ». Le terme *dharmakāya* « semble bien indiquer que le sens primitif du premier des trois corps est le « corps de la loi ». En plus d'un passage du canon pâli on surprend chez le Bienheureux, ainsi qu'on peut le constater chez maint autre fondateur de religion, le souci de se survivre à lui-même dans la loi par lui établie ». A l'encontre de Suzuki, M. Masson-Oursel pense que le Dharmakāya bien qu'il ait pris très vite une acception ontologique, a toujours gardé son acception originelle. « En tant qu'abstraction suprême, c'est le premier principe métaphysique; en tant que prototype de la moralité, c'est le premier principe religieux. L'union, l'identification même de ces deux notions n'a rien de surprenant; car l'absolu, qu'il s'agisse de l'ēv de Plotin ou du *Tao* de Lao-tse, fut toujours revêtu par l'esprit humain de ces deux caractères. »

Quand le Dharmakāya devient un principe métaphysique, il reste encore la loi religieuse hypostasiée et comme tel il est représenté comme un dieu de compassion et d'amour, qui distribue son illumination libératrice et sa grâce affectueuse. Il suscite pour le salut des êtres ces Bouddhas qui incarnent aux yeux des hommes la loi morale elle-même en montrant la « voie ». « Car il est le véhicule et la base de la loi, la matrice de tous les Bienheureux qui parviennent à la délivrance ». Dès lors « peu importe que la piété tibétaine ou chinoise ait souvent affublé de personnalités mythiques ce concept de Dharmakāya, peu importe qu'on l'ait nommé au cours du moyen âge, et surtout hors de l'Inde, Vairocana, Amitāyus, Amitābha; nous tenons pour assuré que le Dharmakāya, en raison de ses attributs à la fois métaphysiques et moraux, est proprement la conception mahāyāniste de l'absolu. »

Le nom du deuxième *kāya*, *sambhogakāya*, se traduit par « corps de sympathie » ou « corps de jouissance ou de béatitude »; mais sa valeur est fort peu intelligible au dire de Suzuki. M. Masson-Oursel établit, d'abord, que cette révélation s'adresse aux Bodhisattvas. « Malgré leur excellence, les Bodhisattvas ne possèdent pas encore l'incomparable dignité des Bouddhas, ils ne peuvent percevoir le Dharmakāya que sous des apparences sensibles; il faut donc qu'il se présente à eux sous une forme de ce genre. Mais celles qu'il revêt sont, en comparaison des apparences sensibles de la vie commune, prestigieuses et prodigieuses; elles affectent, par exemple, l'aspect d'un météore resplendissant, analogue au corps béatifique des saints du christianisme ou même au corps glorieux de Jésus. » Mais comment le Bouddha peut-il posséder un corps de béatitude, « c'est-à-dire prendre souci de se manifester extérieure-

ment », lui pour qui le devenir s'est évanoui et qui a abandonné toute dualité? Ici, notre ingénieux exégète s'appuie sur un texte cité par Suzuki : « Ni le soleil ou la lune, ni la surface de l'eau, comparable à un miroir, ni la lumière ne sont conscients d'eux-mêmes ; mais quand ces trois choses sont mises en relation, il se produit une image. » Cela signifie « que le Dharmakāya, symbolisé par l'astre, ne peut jouir de lui-même que s'il se reflète en des êtres non pas absolument, mais relativement différents de lui, les Bodhisattvas, représentés dans cet exemple par la nappe liquide ; et que l'intermédiaire unissant les deux termes, c'est le Sambhogakāya, ici figuré par la lumière : métaphore d'autant plus heureuse qu'il est réellement, nous le savons, sous un certain aspect une sorte de météore ».

Le troisième kāya, le *Nirmanakāya*, est d'explication moins subtile, c'est le « corps de transformation ». Il s'applique même à toutes les apparences sensibles ; mais avant tout, il désigne « les Bouddhas sous la forme où ils ont apparu ou apparaîtront sur cette terre. Au lieu de rester indifférents dans l'éternité, ils envoient en ce monde de misère des reflets d'eux-mêmes, aussi accomplis que le comporte la condition terrestre, sujets cependant à la maladie, à la vieillesse, à la mort. Le dernier de ces Sauveurs accommodés à la nature de notre monde se nommait Çākyaṃuni ; le prochain sera Maitreya ».

Dans un dernier paragraphe, M. Masson-Oursel retrace la signification historique et le sens philosophique de la doctrine, qui apparaît aux environs de l'ère chrétienne dans l'Inde du nord-ouest, où elle constitue un des points fondamentaux de la philosophie bouddhique nouvelle, le Mahāyāna, et nous citerons encore cette conclusion du savant auteur : « L'altération du bouddhisme qui, d'abord purement moral, devint métaphysique, doit être rapprochée de l'évolution du christianisme aux trois premiers siècles et de la transposition du confucéisme moral en une philosophie abstraite à l'époque des Song. Cette métamorphose accomplie, dans trois grandes civilisations, peut nous suggérer que la religion n'est pas d'ordre uniquement social, mais qu'elle tend nécessairement à une vue systématique sur l'ensemble des choses ; en d'autres termes qu'une morale, pour devenir une religion a besoin de s'annexer une métaphysique ».

— On sait la lutte, parfois épique, qui a divisé les assyriologues en sumériens et anti-sumériens. Après avoir gagné des partisans de marque à sa théorie, il semble décidément que M. Joseph Halévy reste seul de son avis : M. Morris Jastrow vient de déclarer qu'il adopte l'idée d'une langue sumérienne originale. La défection n'entame pas l'ardeur de M. J. Halévy qui a, de nouveau, présenté ses arguments dans un *Précis d'allographie assyrio-babylonienne*, Paris, Leroux, 1912. M. Fr. Thureau-Dangin lui oppose une réfutation précise (*Revue d'assyriologie*, t. X (1913), p. 194-196). La question porte aujourd'hui sur le plus ou moins d'importance qu'il faut attribuer aux Sumériens dans l'élaboration de la civilisation de Mésopotamie, notamment des cultes organisés et de

la littérature religieuse dont l'influence a été si profonde sur tout le monde asiatique. Quelle part, du moins à l'origine, y ont prise les Sémites ? La tradition ne connaît que ces derniers, et nombreux sont les savants qui s'y tiennent. Ainsi le P. Lagrange, dans un récent article du *Correspondant*, professe que les Sumériens n'ont pas eu d'influence prépondérante, que, somme toute, ils apparaissent comme un élément perturbateur dont on peut presque faire abstraction. M. Thureau-Dangin répond nettement : « Cette proposition me paraît être l'exact contre-pied de la vérité ».

— Les anciens hellénistes se sont montrés fort embarrassés d'expliquer la coutume qui consistait pour les jeunes Lacédémoniens à se disperser dans la campagne, à certaines époques fixées par les magistrats, à se dissimuler pendant le jour, puis la nuit venue, à tomber sur les hilotes qu'ils rencontraient et à les massacrer. Cette pratique, dite la cryptie, était une institution régulière à laquelle tous les jeunes Spartiates étaient astreints. Dans la *Revue des Études grecques*, 1913, p. 121-150, M. Jeanmaire s'autorisant de parallèles relevés chez les non-civilisés, conclut « que la cryptie est la dernière phase de l'initiation lacédémonienne, celle où le jeune homme, après l'entraînement méthodique des premières années, est voué à une période de retraite qui doit précéder l'accomplissement des derniers rites ». La démonstration est claire, un peu alourdie par la surabondance d'exemples empruntés à l'ethnographie ; mais l'auteur est en bonne voie et il nous doit un exposé systématique de l'initiation spartiate. Les traits en sont épars, mais il n'est pas impossible de les relier entre eux et d'écrire un curieux chapitre sur l'organisation spartiate.

— M. Josué de Decker, qui a publié une *Étude sur la Rhétorique déclamatoire dans les Satires de Juvénal* (41^e fasc. du *Recueil de Travaux* publiés par la Faculté de philosophie et des lettres de l'Université de Gand), tire de Juvénal, *Sat.* VI, v. 526 sq. et d'une inscription latine (*CIL*, III, 83) la preuve d'un culte d'Isis très important, organisé en Éthiopie. Son article : *Le culte d'Isis à Méroé en Éthiopie* (*Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1913, p. 293-310) fait état des belles découvertes de M. Garstang dans la ville sainte des Éthiopiens. L'identification du temple d'Ammon dont parlent les auteurs anciens, a permis au savant explorateur anglais de retrouver définitivement le site, vainement cherché jusqu'ici, de Méroé. Un peu au nord du temple d'Ammon, on a déblayé un temple qui doit avoir été consacré à Isis. Dans une dépendance du temple d'Ammon une stèle a été relevée, où le dieu-lion Apeze-mak, supplantant Osiris, est associé à Isis. Cette dernière est souvent représentée. M. de Decker pense donc que, dans le passage en question de Juvénal, c'est le fameux temple d'Isis à Méroé qui est intentionnellement mentionné :

*A Meroe portabit aquas, ut spargat in aede
Isidis.*

Un tel pèlerinage est attesté par une inscription latine trouvée près de Méroé par Cailliaud : *Bona Fortuna ! Dominae Reginae in multos annos feliciter ! Venit e Urbe, mense aprili die XV vidi(t) Tacitus*. L'inscription, rapportée au Musée de Berlin, a malheureusement disparu depuis une vingtaine d'années.

— Dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, M. A. Loisy étudie successivement les mystères de l'antiquité pour aboutir, semble-t-il, au mystère chrétien et discuter les rapports du dernier avec les premiers. Le savant exégète nous donne, à propos des publications de M. A. Schweitzer, un aperçu de ses conclusions, n° sept.-oct. 1913, p. 486 : « Il s'agit de savoir si Paul (c'est-à-dire le mouvement de foi dont il est pour nous le représentant le plus connu), qui conçoit le rôle du Christ et l'objet de l'Évangile autrement que Jésus lui-même ne les a compris, est arrivé à sa conception du salut, à l'idée qu'il se fait des rites chrétiens du baptême et de l'eucharistie, sans aucune influence des notions qui étaient à la base des mystères, passion divine suivie de résurrection, fait primordial typique et efficace d'immortalité pour ceux qui y sont mystiquement associés par les rites de l'initiation. Or, qu'une telle conception ne soit ni juive ni évangélique, c'est certain ; que Paul l'ait eue, ce n'est pas douteux ; qu'elle se soit formée en lui par l'influence du milieu où elle régnait avant lui, c'est ce qui paraît évident. Paul n'a copié aucun mythe, imité aucun mystère, mais, devant le paganisme, dans le monde païen, vivant dans une atmosphère païenne dont les idées le pénétraient malgré lui, il a conçu le salut chrétien à l'instar des économies de salut qu'étaient déjà en ce temps-là, les mystères de Mithra, d'Isis, de la Mère, d'Éleusis, dont il est superflu de lui dénier toute connaissance générale, comme il serait gratuit de lui prêter la connaissance réfléchie, spéciale, étudiée d'un seul. Paul a connu la religiosité païenne du monde méditerranéen, et il a interprété l'Évangile avec et contre cette religiosité, faisant du Christ le véritable sauveur et de sa mort le vrai principe de salut. ».

R. D.

— M. Frederic Spencer, du College Brasenose, à Oxford, a publié à Londres, chez Fisher Unwin, sous le titre de : *The Meaning of Christianity*, un volume de 420 p., qui rentre dans la catégorie des ouvrages à la fois historiques et apologetiques, en ce sens qu'ils n'essayent plus de faire parler à la science le langage de la Bible, ni à la Bible le langage de la science, mais que, tout en acceptant sans réserve les résultats de la critique historique, ils s'attachent à faire ressortir la valeur morale et spirituelle du Nouveau Testament. C'est le symbolisme qui leur en fournit le moyen et on doit reconnaître que l'auteur a très ingénieusement usé de cette méthode.

G. D'A.

— La *Schlesische Gesellschaft für Volkskunde*, l'une des plus actives et des plus importantes des sociétés allemandes de folklore, a publié, à l'occasion du jubilé de l'Université de Breslau, un volume de 716 pages gr. 8° qui renferme une quarantaine de mémoires dont la plupart intéressent l'histoire des religions. Nous en empruntons les titres — ce volume ne nous étant pas parvenu — à l'analyse qu'en donne M. le Dr Bugiel dans le n° de juillet de la *Revue des Traditions populaires*. Le folklore proprement dit est représenté par des travaux de R. Wunsch (Contribution à l'histoire de l'exorcisme chez les anciens); P. Wendland (Histoires grecques et romaines d'esprits et de revenants); R. Kühnau (Les esprits prisonniers); Ch. Olbride (Les francs-maçons dans les croyances du peuple allemand); B. Meissner (Les livres babyloniens sur les prodiges); M. Koch (Les éléments folkloriques chez André Gryphius); W. Köber (Registres de signatures de voyageurs sur le Schneekoppe); P. Feit (Rapports entre les noms de rues et le blason populaire); F. Kampers (La légende de Barberousse); F. Friedensburg (Influences des croyances populaires sur les effigies monétaires); W. H. Vogt (Lettres protectrices du soldat); Klapper (Sources du Convive de pierre de Tirso de Molina); T. Siebs (Testament de Frédéric II), etc.

Dans le groupe de mémoires se rapportant plus immédiatement à l'histoire des religions, notons la présence de travaux de C. Ziegler (Les anciens comiques attiques et la religion populaire grecque); C. Cichorius (La crémation et l'ensevelissement préalable dans l'antiquité); H. Prinz (Une idole crétoise au bonnet); A. Hillebrandt (La circumambulation); A. Gaacke (Le nom de chrétien comme insulte); A. Kroll (L'idée de la sainteté); F. S. Rutsch (Les conjurations par figurines. Contribution à l'étude de « Goetz von Berlichingen »); H. Klaatsch (La psychologie de la mort chez les indigènes australiens), etc.

— M. Robert Arnaud, administrateur colonial, vient de faire paraître une étude sur *l'Islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française* (Paris, Public. du Comité de l'Afrique française, 21 rue Cassette, 1912, un vol. de 176 p. 8°). Ses conclusions prennent plus de prix, du fait que l'auteur est chef de la section des affaires musulmanes au Gouvernement général de l'Afrique occidentale et qu'en outre de sa compétence administrative, il est visible que M. Arnaud a voulu acquérir une connaissance autre que superficielle de la dogmatique et de la morale de l'Islam. Il décrit avec méthode la « politique » — mieux : l'histoire quelque peu chaotique des soulèvements religieux contre la domination française — de l'Islam depuis 1905, l'action des confréries musulmanes qui, moins hiérarchisées qu'en Orient, n'ont en Afrique occidentale française qu'une importance très morcelée. Pour M. Arnaud, les forces réactionnaires viennent toutes des grands marabouts, dont les plus notoires ont, de naissance, le prestige qui s'attache aux grandes familles de Bekhaïa et de Mohammed Fadel. Néanmoins il faut constater que dans le

Haut-Sénégal et dans le Niger, il ne subsiste plus aucune individualité susceptible de représenter et de diriger les destinées de l'Islam. Le pouvoir maraboutique s'est disséminé entre un grand nombre d'individus et s'est affaibli d'autant. M. Arnaud n'en estime pas moins que ce pouvoir reste le principal danger pour l'influence française, l'islam africain, encore à demi-fétichiste, n'ayant pas par lui-même de force organisée à opposer à la centralisation européenne. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen des moyens d'assimilation qu'il propose, moyens dont heureusement aucun ne s'aide de répression violente ni d'arbitraire administratif. L'ouvrage de M. Arnaud est à rapprocher du livre de M. Snouck-Hurgronje sur la politique musulmane de la Hollande, dont un compte-rendu a paru dans notre précédent numéro.

— On sait quelle somme considérable de travail historique a fournie l'ordre dominicain dans les dernières années de l'autre siècle et les premières de celui-ci. La restauration du thomisme a été le prétexte, ensuite infiniment étendu. De nombreuses revues s'emploient à répandre les résultats de ce labeur. L'une des plus vivantes est la *Ciencia Tomista* qu'alimentent surtout les savants espagnols de l'ordre des Prêcheurs. Elle a beaucoup fait pour la connaissance critique des sources arabes de l'aristotélisme médical. Aujourd'hui la « *Ciencia Tomista* » inaugure un copieux « bulletin de sciences des religions » rédigé par les PP. A. Colunga et V. Beltrán (nos XV, XVII et XX, Juillet-août et novembre-décembre 1912, mai-juin 1913. Tir. à part de 76 p. 8°, Madrid, Claudio Coello). La plupart des revues d'histoire religieuse ou même uniquement ecclésiastique ont aujourd'hui un bulletin analogue, depuis surtout l'institution de nouvelles méthodes apologétiques et l'apparition de manuels retentissants. De ces essais de synthèse ou simplement de dénombrement il nous paraît bien qu'un des meilleurs est celui-ci : la préoccupation doctrinale y est avouée sans être agressive, et l'information, surtout sur les religions préhelléniques et celles de l'Extrême-Orient, est complète et sûre. On ne s'étonnera pas, néanmoins, de voir les références comporter presque toutes un rappel des manuels de l'abbé J. Bricout et de *Christus* où des articles de haut mérite voisinent avec des essais plus ou moins bien venus d'apologétique érudite.

— L'an dernier, au mois d'août, une *Semaine liturgique* eut lieu à l'abbaye de Maredsous (Belgique). Les amis de la liturgie empêchés d'assister au congrès demandèrent qu'on publiât les conférences *in extenso*. Le compte rendu vient de paraître sous le titre *Cours et conférences de la Semaine liturgique de Maredsous*. 19-24 août 1912 (Abbaye de Maredsous, 1913, in-8 de xvi-336 p. avec 8 planches). Voici, d'après la *Revue d'histoire ecclésiastique* (15 juillet 1913, p. 656), les titres des conférences qui ont été données : D. C. Marimon, *Le symbolisme dans les deux Testaments*; Chanoine Ch. Calippe, *Les psaumes dans la vie liturgique*; D. E. Vandeur, *La croix et l'autel*; D. F.

Cabrol, *La liturgie romaine à Rome*; D. E. Beaudouin, *Notes de liturgie*; Abbé A. Grégoire, *Contribution qu'offre la liturgie à l'enseignement de la religion*; D. I. Ryeland, *Bréviaire et méditation*; D. A. Deprez, *La musique d'orgue et les organistes*; G. Kurth, *La liturgie et le peuple*; Abbé A. Brassart, *La participation des fidèles à la vie liturgique et au chant collectif*; Abbé H. Tissier, *La liturgie paroissiale comme sociologie religieuse*; F. M. Besse, *Du particularisme dans la piété et le culte public*. Ce simple énoncé permet de voir que la liturgie a été étudiée, au cours de cette Semaine, non point *in abstracto*, mais comme un élément essentiel, *pratique*, de la vie et de la pensée religieuse dans l'Occident chrétien.

— Les recherches de philosophie religieuse comportent — méthode et résultats — des éléments de subjectivisme trop prononcés pour que nous consacrons aux périodiques qui en traitent plus qu'une brève mention bibliographique. Nous ne saurions cependant dissimuler ici quel très haut intérêt nous semble présenter, comme moyen d'échange entre les meilleurs des ouvriers de la « hiérosophie » contemporaine, l'active revue *Cænobium* qui, depuis bientôt sept ans, poursuit, de son paisible atelier tessinois, une œuvre de bonne volonté résumée par l'épigraphe qu'elle emprunte à Guyau : Tout comprendre pour tout aimer. Les plus récents numéros contiennent des articles signés de noms connus de tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent à nos études. M. Marcel Hébert, dont les études religieuses regrettent les trop rares contributions, a donné une remarquable étude d'hagiographie sur l'invention des martyrs Gervais et Protais, notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella a rendu compte du livre émouvant de M. Loisy *Choses passées*, M. P. de Angelis a analysé avec esprit et mesure l'ouvrage d'un « théologien conservateur », Ph. Colinet : *Qu'est-ce que l'Histoire des Religions ?* récemment paru à Rome, et subsidiairement les définitions du phénomène religieux proposées par un groupe de savants en étroite affinité spirituelle avec M. Colinet, Mgr Leroy, le P. de Grandmaison et M. l'abbé Bricout.

— La librairie Herder, de Fribourg en Brisgau, annonce la prochaine apparition d'un *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica statistica totius Ecclesiae catholicae Orientis et Occidentis*. Cet atlas doit comprendre 36 cartes, un index de 18.000 noms géographiques, un texte explicatif dans les principales langues de l'Europe et une statistique relative à l'Eglise en général, aux missions et aux ordres religieux.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

FEB 5 1914

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

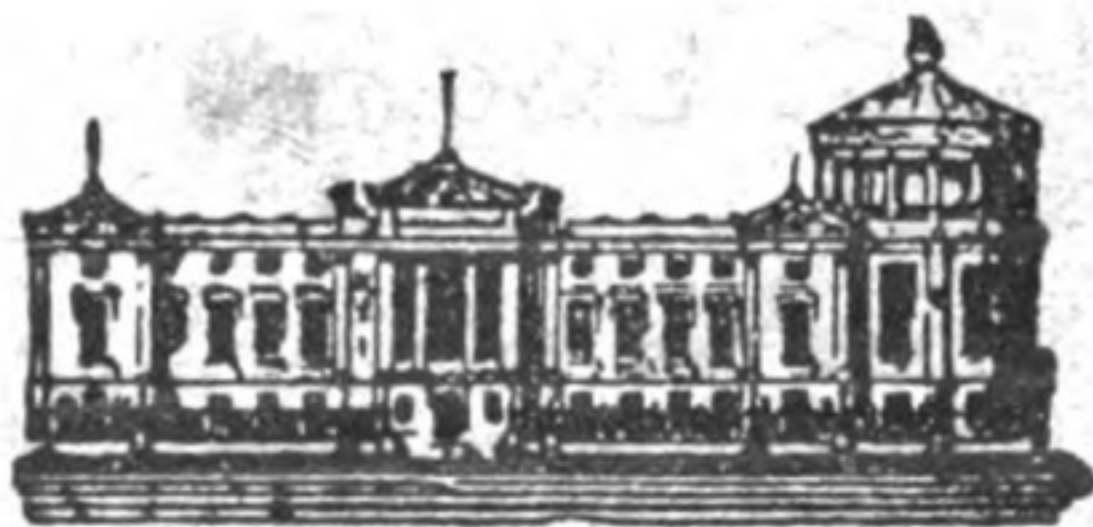
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN
GENNEP, ETC.

TOME LXVIII. N° 3. — NOVEMBRE-DÉCEMBRE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1913

SOMMAIRE

H. JEANMAIRE. Le péché et la gnose dans la théologie paulinienne.
PAUL MONCEAUX. Les martyrs donatistes. Culte et relations (*suite et fin*).
W. DÉONNA. Questions d'archéologie religieuse et symbolique.
P. OLTRAMARE. A propos d'inscriptions recueillies dans les hautes vallées de la Suisse.

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

- 1° M. WINTERITZ. Histoire de la littérature indienne. II. (P. OLTRAMARE).
- 2° K. LATTE. De saltationibus Graecorum armatis (Ad. REINACH).
- 3° C. PASCAL. Dioniso (J. Toutain).
- 4° H. TRABAUD. L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle. I. (Ad. LODS).
- 5° E. NAVILLE. La découverte de la Loi sous le roi Josias (A. L.).
- 6° F. ALBRECHT. Challa (Teighebe). (MAYER LAMBERT).
- 7° W. WINDFUHR. Baba Kamma (« Erste Pforte des Civilrechts ») (M. L.).
- 8° F. WIEGAND. Dogmengeschichte der Alten Kirche (J. L. SCHLEGEL).
- 9° P. MONCEAUX. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. IV (J. TOUTAIN).
- 10° S. EPHRAÏM. Prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan (F. MACLER).
- 11° MAHMOUD FATHY. La doctrine musulmane de l'abus des droits (Cl. HUART).

II. — *Notices bibliographiques.*

H. PARMENTIER. Catalogue du Musée Khmer de Phnom-Pen. — E. M. DURAND. Notes sur les Chams. XII. — J. VON NEGELEIN. Der Traumschlüssel des Jagaddeva. — Das Buch der hundert Pfade (Gatapatha Brâhmana). — HEDWIG ANNELER. Zur Geschichte der Juden von Elephantine. — H. J. DUKINFELD ASTLEY. Prehistoric Archeology and the Old Testament. — W. B. SMITH. Ecce Deus. — W. H. HALLIDAY. Greek Divination — H. NAVILLE. Ernest Naville, sa vie et sa pensée. — ANDRÉ BOYER. Ernest Naville apologiste. — ANDRÉ BOYER. Ernest Naville.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte Paris (VI^e).

LE PÉCHÉ ET LA GNOSE

DANS LA THÉOLOGIE PAULINIENNE

La notion du péché dans la théologie paulinienne a été étudiée séparément, ou en connexité avec l'ensemble de la doctrine dans un grand nombre d'écrits qu'il n'entre pas dans notre dessein de passer minutieusement en revue¹. En négligeant de nombreuses nuances, les systèmes d'interprétation proposés se ramènent à deux types principaux. Les uns qui inclinent en quelque sorte Paul au Platonisme, ou du moins au Philonisme, expliquent toute la doctrine par une conception foncièrement dualiste de la nature humaine : de l'opposition primordiale de la chair et de l'esprit naîtraient le péché et la subordination de l'homme au péché ; c'est la thèse caractéristique de l'interprétation de O. Pfleiderer et, avec quelques atténuations, elle fait aussi le fond du système proposé par H. Holtzmann et en France par A. Sabatier ; d'autres ont voulu remettre en lumière le rôle de la liberté qui paraît obscurcie dans la thèse précédente, en mettant la chute à l'origine du péché, et c'est dans ce système qu'est conçu le livre de M. E. Ménégoz. Sous cette divergence d'interprétation se trouve pourtant le postulat commun qui fait du péché — fruit de la chair ou suite de la chute — la cause première de l'inimitié, pour parler comme Paul, entre Dieu et

1) Nous nous sommes plus particulièrement référés aux ouvrages suivants : E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (1864) ; — H. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, t. II (2^e éd., 1911) ; — O. Pfleiderer, *der Paulinismus* (1873) ; — *das Urchristentum*, t. I (2^e éd. 1902) ; — A. Sabatier, *l'Apôtre Paul* (2^e éd. 1881) ; — *l'Origine du péché dans le système théologique de Paul* (1887) ; — E. Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après S. Paul* (1882) ; — C. Clemen, *die Christliche Lehre von der Sünde* (1897) ; — H. Jacoby, *Neutestamentliche Ethik* (1899) ; — P. Wernle, *der Christ und die Sünde bei Paulus* (1897).

l'humanité ; la rémission du péché est par suite l'objet essentiel de l'œuvre de rédemption. Cette conception du rôle du péché paraît s'être imposée avec une sorte d'évidence aux exégètes que nous venons de citer. Il semble qu'ils l'aient implicitement admise comme une prémisse quasi nécessaire de leur raisonnement et du système de la pensée paulinienne. C'est précisément la validité de ces prémisses que nous nous proposons d'examiner ici : nous croyons que les textes nous permettent de montrer que le problème doit être posé en termes quelque peu différents ; nous croyons aussi, et ce sera la meilleure justification de notre interprétation, que la façon dont nous posons la question est de nature à faciliter la solution de toute une série de problèmes pauliniens ¹.

Quelques réflexions préliminaires serviront d'introduction naturelle à l'examen que nous allons poursuivre : une première considération, dont il importe d'avoir toujours les conséquences présentes à l'esprit, c'est que nous ne possédons pas d'exposé systématique de la théologie de Paul. Aucune des épîtres n'a ce caractère. Toutes, même la lettre aux Romains, supposent une initiation antérieure des fidèles auxquels elles s'adressent. Elles procèdent en partie par rappel et par allusion. Leur objet n'est pas général ; il est immédiat et particulier ; il a trait aux difficultés occasionnelles nées de la vie intérieure des communautés et des controverses sur la discipline, sur la doctrine ou sur la personne même de Paul. Si les préoccupations polémiques sont évidentes dans les Corinthiennes, elles ne le sont guère moins dans l'épître aux Romains ; le souci de la controverse contre ceux qui prétendent tirer de la doctrine de Paul des conséquences immorales ou amORAles y reparaît avec tant d'insistance qu'elle pourrait bien avoir été l'occasion même de l'écrit. De ce caractère polémique et discursif de la littérature paulinienne, il suit naturellement que nous ne devons posséder la doctrine de Paul que fragmentairement, et qu'il n'y

1) Sur l'ensemble de ces problèmes cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Paulin. Forschung* (1911).

a pas lieu de s'étonner si des parties, même essentielles, du système ne sont, dans les textes que nous possédons, qu'indiquées sommairement ou même présumées. Ce serait toutefois tomber dans une autre erreur que d'insister trop exclusivement sur le caractère pratique des lettres¹. Paul fut un homme d'action, incontestablement, mais il n'a pas été homme d'action en ce sens que chez lui les besoins de la logique se subordonneraient aux nécessités de la prédication morale et religieuse ; en cette nature profondément intellectuelle, action et logique se confondent. Ce qu'il apporte, c'est, avant tout, un système d'idées. Son évangile, il le définit comme la révélation d'un mystère : « le mystère qui a été tu pendant des siècles (Rm. 16, 25.) » — « le mystère caché' de tout temps et à tous les peuples (Col. 1, 25.) » — « la gnose du mystère de Dieu, de Christ, où sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la gnose (*ib.* 2, 2.) » ; ou encore « la sagesse de Dieu qui était cachée dans le mystère et que Dieu avait décrétée avant les siècles (I Cor. 2, 7.) ». Nous verrons tout à l'heure la signification et les raisons profondes de cette définition.

L'économie de ce mystère ne nous est intégralement révélée dans aucun des écrits pauliniens. S'ensuit-il nécessairement que, pour le reconstruire, nous soyons réduits à prendre dans les épîtres des passages artificiellement découpés et des phrases isolées pour les faire entrer comme matériaux dans la restitution de l'ensemble ? En fait la plupart des études sur la théologie de l'apôtre ont ainsi l'aspect d'un centon de versets pauliniens. Le procédé n'a sans doute rien pour étonner les philologues que les lacunes de la tradition obligent trop souvent à n'opérer que sur des recueils de fragments. Est-ce le meilleur et le seul possible appliqué à Paul ? Et sans parler même de l'inconvénient de grouper arbitrairement des passages empruntés à des écrits de date différente, alors qu'on a pu soutenir que la pensée de l'apôtre a évolué sur certains points², ne se prive-

1) C'est la tendance de Wernle, *der Christ u. die Sünde* et du récent ouvrage de Deismann, *Paulus* (1911).

2) A. Sabatier, *l'Apôtre Paul*.

t-on pas d'autre part d'un élément d'induction important ? Nous croyons qu'au lieu d'isoler les versets et les formules, il y a un intérêt primordial à s'attacher à la texture même des épîtres et au mouvement de la pensée. L'allure en apparence heurtée et bizarre du développement dans les écrits de Paul a fait souvent le désespoir des commentateurs. Il importe cependant de prêter attention à cet enchaînement de la pensée de l'auteur, qui paraît déconcertant au lecteur moderne. Il ne devait pas déconcerter pareillement les premiers lecteurs, apparemment parce qu'ils suivaient facilement le raisonnement, ayant présent à l'esprit le canevas qui avait guidé la pensée de l'écrivain. C'est ce canevas même qu'il y aurait le plus grand intérêt à restituer, et c'est là ce qui justifiera la méthode que nous suivrons dans la présente étude. Pour arriver à une notion claire de la conception du péché dans la théologie de Paul, nous nous attacherons à l'étude systématique de la première partie de l'épître aux Romains (jusqu'au chapitre 9), où les controverses sur la notion du péché reparaissent à chaque instant ; notre tâche consistera surtout à en élucider les parties essentielles dans leur ensemble et leur suite même ; les citations empruntées aux autres écrits n'interviendront qu'à titre de confirmation ou de complément¹.

Le début de l'épître, après la courte introduction où Paul annonce sa visite, est particulièrement intéressant parce qu'il y rappelle les grandes lignes de son système. L'idée fondamentale est que l'évangile est une δύναμις, une force efficace qui produit le salut par son action (1, 16). Maintenant comment opère cette δύναμις ? Nous allons nous mouvoir dans l'antithèse essentielle de la pensée de l'auteur. Il s'est manifesté une colère de Dieu, et maintenant il se manifeste (dans l'évangile) une

1) Nous rejetons, outre les pastorales, l'épître aux Ephésiens qui n'a plus guère de défenseurs, et la deuxième aux Thessaloniens qui témoigne d'un développement des notions relatives à l'Antéchrist inconnu au reste de la correspondance. Nous admettons la lettre aux Colossiens en suspectant la péricope I, 14-18.

δικαιοσύνη θεοῦ. Avant de peser les termes de l'antithèse arrêtons-nous un peu à l'enchaînement remarquable du raisonnement. C'est interpréter l'idée de Paul que lui faire dire que l'évangile révèle un ordre de choses nouveau, caractérisé par la manifestation de la δικαιοσύνη; à l'entendre à la lettre, l'évangile est la manifestation même de cette δικαιοσύνη, et c'est précisément le fait de contenir cette manifestation qui permet de dire qu'il est une puissance (δύναμις...θεοῦ, ...δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκλύπτειται). Autrement dit, l'évangile n'est pas la simple annonce du salut acquis par la δικαιοσύνη, il est, en quelque manière, l'agent de cette δικαιοσύνη. L'interprétation du terme caractéristique pour le vocabulaire paulinien de δικαιοσύνη θεοῦ a fait couler beaucoup d'encre. On trouvera dans une monographie de Haering une analyse subtile des différentes interprétations proposées¹. Plus brièvement on résumera la polémique en observant que, s'il est évident que dans δικαιοσύνη il y a δίκαιος et que, d'autre part, l'expression s'applique incontestablement à l'activité divine conçue comme activité judiciaire, le désaccord a porté sur la double acception dans laquelle on peut prendre ici le mot δίκαιος. Certains ont entendu que le juste devait être le juge même, et des passages comme Rm. 3. 5; — 3, 25 paraissent au premier abord justifier leur interprétation, en sorte que cette traduction conduit à la notion d'une antinomie possible entre la satisfaction de la justice de Dieu et les desiderata de sa miséricorde; mais d'autres passages, le rapprochement des expressions δικαίωσις, δικαιοῦσθαι, suggèrent naturellement l'autre interprétation qui veut que le juste soit le prévenu, naturellement après le prononcé de la sentence; d'où les traductions usuelles : justification, Rechtfertigung. Aussi bien l'identification du salut et de la justification doit être naturelle à toute conception eschatologique qui se réfère à la notion d'un jugement des morts et des parallèles semblent bien attestés pour l'Égypte. Remarquons toutefois, que rien dans l'expression ainsi entendue ne met nécessairement en cause le bien

1) Th. Haering, *Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus*, Tub., 1896.

fondé de la sentence, et la traduction usuelle, « justification », entraîne avec elle une idée fausse. Elle correspondrait à la rigueur à l'ἰδία δικαιοσύνη, que Paul oppose précisément à la nouvelle δικαιοσύνη. En réalité l'expression « acquitté » rendrait avec le maximum d'exactitude l'acception particulière dans laquelle nous entendons ici le mot δίκαιος. La δικαιοσύνη θεοῦ est l'acquittement après jugement de Dieu' (gén. aut.) et c'est par acquittement qu'il convient, croyons-nous, de traduire systématiquement l'expression paulinienne. Nous disons systématiquement car, sans nier du reste chez Paul le goût de certains rapprochements d'expressions qui frisent le jeu de mots (par ex. δίκαιος καὶ δικαιοῦν, Rm. 4, 26), il semble évident que la littérature paulinienne ne peut employer un terme aussi technique que dans un sens constant et défini. Cependant Lipsius, dans son commentaire¹, a cru devoir adopter tantôt l'un, tantôt l'autre sens. Haering, au contraire, a très judicieusement admis que le sens devait être le même partout, en reconnaissant toutefois que la traduction à laquelle il se tient (justification) ne lui paraît pas élucider d'une façon absolument satisfaisante quelques-uns des passages où le mot se rencontre. On verra que notre système d'interprétation nous fournira des résultats plus concordants.

Dans ces conditions les termes de l'antithèse se balancent naturellement et le contraste s'explique aisément : (1, 18) il se manifeste une colère de Dieu — qui vient du ciel — sur toute impiété et injustice : (1, 17) et maintenant il se manifeste un acquittement — qui vient de la foi — sur ceux qui ont la foi, (πίστις étant sans doute à πιστεύοντες comme ἀδικία à ἄδικοι). La δύναμις de salut réalisée dans la prédication de l'évangile opère en faveur des croyants, comme suite de la croyance (πίστις). La

1) Dans la langue mystique de l'hellénisme le mot δικαιοσύνη finit par désigner même l'état contraire à l'état d'ἀδικία indépendamment de l'idée d'un jugement. Cela résulte notamment d'un curieux passage des écrits hermétiques cité par Reitzenstein (*Hellen. Myst. Rel.*, p. 102) : χωρὶς γὰρ κρίσεως... ἐδικαιώθημεν... ἀδικίας ἀπόουσης. Mais la notion eschatologique du jugement nous paraît impliquée par toute la théologie de Paul.

2) Dans le *Hand-Commentar* de Holtzmann, II, 2.

question qui se pose, et elle se pose en effet dans l'esprit de Paul, puisqu'il va lui donner réponse, est la suivante : pourquoi la πίστις produit-elle une δύναμις de salut, en donnant lieu à l'acquiescement contraire de la colère ?

Paul répond par l'exposé des causes et des effets de l'ὀργή θεοῦ. La cause, c'est la méconnaissance de Dieu : la colère s'adresse à l'impiété et à la culpabilité (ἀδικία) qui, coupablement, retiennent captive la vérité « τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων (1, 18) », alors que la possibilité de connaître Dieu était en eux (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς); et Paul prouve cette dernière thèse en se référant à une théorie de la révélation de Dieu dans ses œuvres qui paraît bien un lieu commun de la philosophie de l'époque¹. Malgré ces éléments de connaissance, l'attitude et les sentiments des hommes n'ont pas été ce qu'ils devaient être à l'égard de Dieu (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν 1, 21). Cette méconnaissance de Dieu est bien prouvée par la diffusion de l'idolâtrie et de la zoolâtrie (1, 23). D'autre part les fausses notions sur Dieu ont été systématisées en une prétendue sagesse, une philosophie (σοφία) qui est en réalité folie (1, 22 φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν). On ne saurait trop insister sur le fait que le problème est posé en termes tout intellectuels. Pas un mot de Paul ne nous permet de supposer que la méconnaissance de Dieu soit une méconnaissance pratique de la volonté de Dieu ; que la cause de la colère soit un acte mauvais. Introduire cette idée, c'est systématiquement fausser les expressions de Paul et c'est un contresens dans lequel on tombe quand on explique au mot ἀλήθεια, que « par Vérité il faut entendre la volonté de Dieu bien connue à l'homme² ». En réalité Paul se borne à rappeler que ce qui a produit l'ὀργή θεοῦ, c'est une déviation de la connaissance; et déjà la logique même du système nous achemine à penser que le remède sera un nouveau mode de connaissance ou, pour employer l'expression qui se présente naturellement et que nous trouvons, à peine

1) Cf. le commentaire de H. Lietzmann à ce passage (*Handbuch zum Neuen Test.*, III, 1, 1910).

2) Cf. Lipsius dans le *Hand-Commentar* de Holtzmann, p. 83.

modifiée, dans le passage même de Paul¹, une gnose; autrement dit encore que si la πίστις supprime l'ὁργή θεοῦ (apparemment en en supprimant la cause), c'est qu'elle produit elle-même en quelque manière, et par un mécanisme sur lequel nous reviendrons, cette gnose².

Remarquons avant d'aller plus loin que cette conception nous donne la clef de toute une série d'expressions qui trahissent une préoccupation fréquente de la pensée de Paul. Il y a incontestablement chez lui le souci de polémiquer contre ce qu'il appelle la sagesse de ce monde ou la sagesse des princes de ce monde, sans qu'il soit pour nous facile de déterminer s'il entend par là la philosophie hellénique proprement dite, ou tel et tel système de révélation philosophico-religieuse. Ce ne sont pas seulement les Colossiens (2, 8) qu'il met en garde « contre cette philosophie, vaine et source d'égarement, qui est de tradition humaine, selon les régents du monde, non selon Christ », c'est encore dans la lettre aux Corinthiens (I, 2, 6) qu'il oppose l'évangile et la « sagesse de ce monde et des princes de ce monde qui sont condamnés », la σοφία des hommes et la δύναμις de Dieu (I, 2, 5 : ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ). C'est parce qu'elle s'oppose à la σοφία au sens usuel du mot, à la philosophie, que l'on peut dire par une sorte de jeu de mot que la parole de la croix est une folie (I Cor. 1, 18). En réalité c'est la sagesse de ce monde qui est une folie (I Cor. 1, 20; — Rm. 1, 22). La véritable σοφία, c'est l'évangile du Christ (I Cor. 2, 6 et 1, 30 : remarquer l'intéressante équivalence, ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς...). La rénovation chrétienne est si essentiellement, et en premier lieu, une rénovation de la connaissance qu'il est un type d'expression qui revient sans cesse dans la correspondance lorsqu'il s'agit des choses du salut et qui traduit par des équi-

1) 1, 28 : τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει. — Cf. Phil. 3, 8 : ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ.

2) Sur la notion de gnose dans la langue religieuse de l'hellénisme cf. l'étude pénétrante de R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1910), p. 112 sqq.

valents divers l'aspect nouveau de la connaissance chrétienne : ἐν παντί λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει (I Cor. 1, 5); ἐν πάσῃ σοφίᾳ (Col. 1, 28); ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ (*ib.* 1, 9).

Jusqu'ici nous n'avons fait aucune hypothèse qui ne soit immédiatement étayée du texte même de l'apôtre qu'il suffit d'interpréter. Parvenus à ce point, nous devons reconnaître que l'état des documents laisse dans le système une importante lacune : comment Paul se représentait-il l'origine de cette déviation de la connaissance ? Nous sommes réduits ici à des hypothèses, auxquelles du reste certaines expressions des épîtres donnent un assez grand degré de vraisemblance. Qu'il s'agisse ici d'un événement cosmique et d'une représentation mythique, c'est ce qui résulte de toute la forme de la pensée de Paul et particulièrement de passages comme Rm. 5, 12, et I Cor. 15, 21. C'est à partir d'Adam et en Adam que les rapports de l'humanité et de la divinité ont été modifiés, comme c'est à partir de Jésus-Christ et en Jésus-Christ que ces rapports ont repris sur un mode nouveau. Il est probable que l'exégèse du troisième chapitre de la Genèse devait jouer un rôle important dans cette spéculation dont la spéculation bien connue du livre d'Hénoch (ch. 7) sur l'invention de la magie par les anges déchus peut nous donner une idée. Les expressions mêmes dont use Paul pour caractériser la sagesse qui a déçu l'humanité, la sagesse des princes du monde, la sagesse selon les régents de ce monde, invitent à penser que les bénéficiaires de cette apostasie en ont été aussi en quelque manière les instigateurs. Paul, sans avoir eu l'occasion de s'expliquer formellement sur ce point, paraît bien partager l'idée, d'ailleurs assez répandue dans le judaïsme de son époque, de l'antagonisme du Dieu suprême et des puissances inférieures qui se mêlent plus particulièrement de l'administration du monde. La séduction de l'homme par la fausse sagesse qui a obscurci la vraie gnose, doit être un épisode du conflit de Dieu et de ces puissances rebelles¹.

1) L'idée que l'œuvre du salut est essentiellement, pour Paul, la défaite des puissances inférieures a été émise par W. Wrede, *Paulus (Religionsgesch.*

Si les raisons dernières de l'apostasie nous échappent, les conséquences au contraire sont bien marquées, et c'est précisément ici la théorie du péché que Paul expose immédiatement après avec une netteté dont on n'a pas pris toujours suffisamment conscience. L'effet de la colère, c'est que l'homme a été livré au péché. « Voilà pourquoi (διό), dit l'apôtre après avoir parlé de l'idolâtrie, Dieu les a livrés dans leurs passions à l'impureté qui déshonore le corps » (διὸ παρέδωκεν αὐτούς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἡμιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς) (1, 24); — διὰ τοῦτο (parce qu'ils ont changé τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει) παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας (1, 26) : Dieu les a livrés aux passions *parce qu'ils ont remplacé la vérité par le mensonge touchant la divinité*; καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα (1, 28), *comme ils ne se sont pas souciés de la gnose de Dieu, Dieu les a livrés à un esprit d'aveuglement et les a dévoyés*. Il est impossible de dire avec plus d'insistance et plus de netteté que le péché n'est pas la cause, mais la conséquence de l'ὀργή θεοῦ, proposition dont on tirera aussitôt la conclusion, capitale pour l'intelligence du système, que pour être délivré de l'ὀργή θεοῦ il ne faut pas être délivré du péché, mais que pour être délivré du péché, il faut d'abord être délivré de l'ὀργή θεοῦ. C'est à tort du reste qu'on supposerait, comme on le fait souvent, que le développement précédent ne concerne que le monde païen, par opposition au monde juif dont il serait seulement question ensuite. En réalité, Paul expose d'une manière générale l'origine du péché dans l'humanité sans en excepter les Juifs. On ne s'expliquerait pas autrement la façon dont il interpelle immédiatement après ces derniers : *c'est pourquoi, tu es sans excuse...* διὸ ἀναπολόγητος εἶ... (2, 1, cf. aussi 1, 32).

Ici encore le raccourci dans lequel les grandes lignes de la théologie paulinienne sont rappelées, beaucoup plutôt

Volksbücher), 1904, sans être l'objet d'une étude de détail que le caractère du livre interdisait; la thèse a été adoptée dans un article récent de L. Coulanges, *le Christ de Paul* (*Revue d'Hist. et de Litt. religieuse*, 1913).

qu'exposées, laisse subsister une lacune, mais cette fois de nombreuses allusions nous permettent une restitution plus certaine. L'état de péché est manifestement conçu par Paul, comme un état de sujétion, dans lequel l'homme est incapable de faire le bien. Nous en aurons mainte preuve dans la suite de l'épître (par ex. 7,15 sqq.). Comme l'avait déjà très exactement montré Pfleiderer¹, le péché est une véritable possession par le principe du mal ; disons plus exactement, je crois, par les mêmes puissances inférieures qui sont fautrices de la fausse gnose ; et si l'on se rappelle que dans l'énumération des puissances inférieures antagonistes de celle de Dieu, les στοιχεῖα, les régents sidéraux² reviennent fréquemment, on ne sera pas étonné que la caractéristique essentielle de l'état de péché soit justement la sujétion au déterminisme astral, à l'ἐξαρμένῃ de la philosophie hellénistique. L'instrument de ce déterminisme, c'est la σὰρξ, la chair. On a dépensé beaucoup de subtilité pour distinguer, chez Paul, la notion de la chair de la notion du corps, et il est de fait que l'apôtre ne paraît point avoir la notion nette de l'incorporel. Il n'en reste pas moins que la σὰρξ, lien de sujétion et instrument de domination du péché est en somme l'état de corporéité matérielle dans laquelle se trouve présentement — et depuis Adam — l'humanité. A l'incarnation du Christ, qui a pour but la rédemption, a dû répondre l'incarnation de l'humanité en Adam et dans sa postérité, qui a été la conséquence de τῆς γενέσεως et l'origine de l'assujettissement à l'empire de τῆς σαρκός. L'essence du péché est par suite moins dans une direction répréhensible de la volonté que dans une sorte de réalité concrète et matérielle. Paul paraît faire lui-même assez nettement la distinction des deux conceptions, et c'est sans doute de ce point de vue qu'il faut comprendre le difficile passage de Rm. 5, 13 sqq. ; l'écrivain veut

1) *Urchristentum*, I, p. 197.

2) Everling (*Die paulin. Angelologie u. Dämonologie*, Götting., 1888), incline à embrasser sous l'acception de στοιχεῖα tous les « esprits élémentaires ». Sur l'acception plus spécialement sidérale, cf. H. Diels, *Elementum*, 1899 ; cf. M. Dibelius, *die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Götting., 1909.

démontrer l'universalité du péché : le péché, dit-il, existait avant la Loi, à preuve, ajoutera-t-il un peu plus loin, le fait que la mort (conséquence et indice du péché) a régné depuis Adam jusqu'à Moïse et pourtant, fait-il remarquer, ἀμαρτία δ' οὐκ ἐλλογέται μὴ ὄντος νόμου, on ne peut faire un grief du péché (en se plaçant dans la conception humaine ordinaire) quand il n'y a pas de loi. Sans rechercher en ce moment les origines historiques et les points d'attache exégétiques du système de Paul, nous croyons donc pouvoir retrouver avec un maximum de vraisemblance, dans le mythe paulinien de la chute de l'humanité, l'enchaînement des événements suivants : déviation de la connaissance et apostasie, — colère de Dieu — assujettissement à la chair et à la domination du péché — condamnation¹ et mort. Du schéma mythique de la chute découle avec une quasi nécessité le schéma possible de la rédemption : redressement de la connaissance, — affranchissement de l'empire du péché — proclamation de l'acquiescement (ἐκκλισύνη) — retour à l'état premier et vie éternelle.

Nous aurons grande chance d'avoir vérifié notre hypothèse si la suite du système, tel que nous le fait connaître l'épître, vient se placer naturellement dans ce cadre, et si inversement, suivant la méthode que nous avons indiquée, les particularités du système nous rendent un compte satisfaisant de la texture, au premier abord assez décevante, de la lettre aux Romains.

L'attache du chapitre 2 au développement précédent n'est pas sans avoir quelque peu embarrassé les commentateurs qui sont conduits à rétablir ici une succession de réflexions non exprimées². En fait, après avoir rappelé que la sentence (τὸ θεϊκὸν κρίμα, τὸ κρίμα) de Dieu sur le péché c'est la mort, l'auteur paraît sauter brusquement à une invective assez inattendue contre les Juifs. En réalité le lien logique avec les théories qui

1) Le κατὰκριμα peut, par une extension naturelle, être appelé aussi ὁργὴ θεοῦ (ex. Rm. 4, 15).

2) Cf. Lietzmann dans le *Handbuch zum N. T.*, III, p. 12.

précèdent est plus intime qu'on ne le suppose généralement. C'est une réponse à une objection nécessaire et que Paul doit d'abord écarter pour établir la solidité de son système. C'est qu'en effet les Juifs ne manqueront pas de dire qu'ils ont, eux, la révélation de la vérité dans la loi, qu'en elle ils ont la manifestation de la γνώσις : ἔχοντα τὴν μέρῳσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ (2, 20). A cette prétention Paul fait une réponse typique : la position des Juifs est expérimentalement ruinée par deux ordres de considérations qu'il fait valoir tour à tour, en les démontrant par des citations scripturaires, (car si la loi ne donne pas la gnose proprement dite, elle reste pourtant, naturellement, le recueil des oracles de Dieu, Rm., 3, 2 et comme tel, la source de toute démonstration théologique) : (a) la loi n'est pas la condition essentielle du salut, car tous y sont théoriquement appelés (3, 6-12), d'où le développement sur le parallélisme de la loi et de la loi naturelle (3, 13-16) ; — (b) mais de plus et surtout, ceux qui sont sous la loi sont aussi sous l'empire de l'ἁμαρτία (πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 3, 9). Or nous savons que l'ἁμαρτία est précisément la preuve de l'ἔργῃ θεοῦ et le signe de la méconnaissance de Dieu. La généralité du péché, attestée par l'Écriture même, démontre que la loi n'est pas génératrice du salut, dont la connaissance serait la condition¹.

Mais alors, quel est le rôle de la Loi ? C'est ici un des points capitaux de cette subtile théologie, un de ceux sur lesquels Paul revient le plus fréquemment. La loi justifie et explique seulement l'ἔργῃ θεοῦ ; elle est la condition de la manifestation du jugement de Dieu, comme la loi humaine est la condition de la manifestation de la condamnation du juge ; elle ne donne pas la gnose de Dieu, mais la gnose du péché dont elle fait ainsi une multiple réalité : (3, 20) διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας ; cf. 7, 8 τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου ; c'est exactement l'idée qui est rappelée sous forme de parenthèse 4, 15 : ὁ γὰρ νόμος ἔργῃν κατεργάζεται : οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράδοσις : la loi multiplie le péché en multipliant les infractions qui le définissent.

1) Cf. Gal. 3, 2 : ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα (principe de la connaissance) λαμβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως ;

La loi est de plus l'instrument de la condamnation ; elle est le moyen terme nécessaire entre le péché et la mort exactement comme la loi criminelle établit la relation entre le crime et la peine capitale : « ceux qui en restent aux œuvres de la loi sont sous le poids d'une malédiction, car il est écrit : maudit est quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la loi, de manière à le pratiquer (Gal. 3, 10) » ; « jadis, quand j'étais sans loi je vivais, mais le commandement vint, le péché naquit, et moi je mourus (Rm. 7, 9). » La loi apparaît comme un rouage essentiel du mécanisme qui enchaîne l'humanité déchue à l'empire de l'ἀμαρτία et de la mort. Toute autre explication, croyons-nous, dénoue difficilement l'énigme de la position prise par Paul vis-à-vis de la loi ; l'appel trop souvent fait dans les exposés les plus autorisés à l'expérience religieuse de l'apôtre, à sa conviction intime¹, trahit surtout l'embarras qu'on éprouve à faire rentrer la notion paulinienne de la loi dans l'armature du raisonnement logique. En fait, tant qu'on admet que le péché est la cause de la colère de Dieu, c'est prêter à Paul une singulière logique que lui faire dire que Dieu a donné la loi pour faire abonder le péché. Il n'en est plus de même si l'on admet que le péché est, en quelque manière, voulu par Dieu. La même conception nous paraît expliquer d'autres particularités assez notables du langage de Paul, quand il parle de la loi. Assurément ce serait outrepasser sa pensée que d'aller jusqu'à lui faire dire avec quelques interprètes — Ritschl entre autres — que la loi est en quelque manière une œuvre démoniaque. Paul proteste au contraire de son caractère de sainteté : faultrice du péché, elle ne participe pourtant pas du péché, puisqu'elle-même en définit l'antithèse (Rm. 7, 12). Il n'en est pas moins vrai que la façon dont il en parle trahit plusieurs fois cette pensée que si la loi est une pièce dans l'économie du plan divin, c'est à la partie de ce plan qui soumet le monde et l'humanité aux puissances inférieures qu'elle se rattache. Est-ce déjà pour cela qu'il adopte

1) O. Pfleiderer, *Urchristentum*, p. 224.

l'exégèse singulière d'après laquelle la loi a été promulguée par les anges, par l'intermédiaire du mandataire d'une collectivité (Gal. 3, 19) ? Mais voici surtout deux passages qui méritent une plus particulière considération. Paul expose aux Colossiens (2, 14, sqq.) l'effet de la mort du Christ ; « il nous a fait grâce de toutes les fautes, il a effacé l'acte qui était dressé contre nous dans les clauses qui nous étaient contraires, il l'a mis de côté et l'a cloué sur la croix ». Quel est cet acte qui portait la condamnation et qui a été supprimé ? incontestablement, d'après tout ce que nous venons de dire, la loi ; or qu'ajoute Paul immédiatement après ? « il a dépouillé les ἀρχαὶ et les ἐξουσίαι (c'est-à-dire naturellement les puissances inférieures) ; il les a victorieusement données en spectacle ; il a triomphé d'elles en Christ ». Ainsi l'abolition de la loi pour les croyants est présentée comme une victoire sur les esprits inférieurs. L'épître aux Galates renferme un développement qui n'est intelligible qu'à la lumière d'idées analogues. L'apôtre y poursuit une longue polémique (de 2, 16 à la fin du chapitre 4) qui vise uniquement ceux qui veulent revenir à l'observation de la loi. Il s'adresse donc, il ne peut s'adresser qu'à d'anciens judaïsants. Or que dit Paul (4, 8 sqq.) ? « Autrefois, ne connaissant pas Dieu vous serviez des êtres qui ne sont pas dieux en eux-mêmes (τοῖς φύσει μὴ ὄντιν θεοῖς) ; maintenant que vous avez la gnose de Dieu, bien mieux que vous en êtes connus, comment retourneriez-vous à ces misérables régents impuissants (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα) ? » Ainsi l'assujettissement à la loi, c'est l'assujettissement aux princes de ce monde dont la fin est proche. Quelques lignes plus haut il a déjà exprimé la même idée ; il vient de dire que le temps du règne de la loi était une époque de minorité et il ajoute « alors vous étiez esclaves des στοιχεῖα » (4, 3). Nous arrivons ainsi à cette conclusion que dans l'économie qui va disparaître, le monde des esprits inférieurs avait sur l'humanité une double emprise, par la σάρξ, le σῶμα τῆς ἁμαρτίας qui lie l'homme au péché et par le νόμος qui multiplie les mailles du péché et prononce la condamnation et la mort. On a même parfois l'impression que par un glissement de sens

auquel l'amphibologie du mot νόμος prête assez naturellement, l'apôtre passe presque insensiblement de la notion de la loi morale et judiciaire à la notion de la loi de quelque inflexible είρκαρμένη. On serait au moins tenté de l'admettre quand on le voit parler de la loi comme d'une prison, comme d'une serrure συνέκλεισεν ή γραφή τὰ πάντα... υπό νόμον έφρουρούμεθα συνκλειόμενοι (Gal. 3, 22, 23) : συνέκλεισεν γάρ ο θεός τούς πάντας είς άπείθειαν (Rm. 11, 32). Une idée voisine explique l'antithèse que par deux fois Paul établit entre le πνεῦμα et le γράμμα. Quand il oppose la charte¹ (διαθήκη) de la lettre et la charte de l'esprit, l'esprit qui vivifie et la lettre qui tue (II Cor. 3, 6), le service dans la nouveauté de l'esprit à l'esclavage dans la vétusté de la lettre (Rm. 7, 6), il ne songe pas à opposer, comme on le fera plus tard, le sens spirituel de l'écriture au sens littéral : s'il connaît et pratique l'exégèse allégorique, une semblable distinction est étrangère à sa pensée. L'idée que doit éveiller dans son esprit le mot γράμμα est une idée toute voisine de celle qu'éveille le mot *fatum* du déterminisme théologique; car si on est lié par ce qui est dit, à bien plus forte raison le sera-t-on, par ce qui est écrit, et chacun sait que le « *fatum mohametanum* » trouve dans la formule « c'est écrit » son expression usuelle.

Cette conception des relations mutuelles du péché, de la loi et de la colère divine prête à un type d'objection fondamental, et cette objection a dû se présenter si fréquemment, soit dans la controverse, soit dans l'esprit même de Paul qu'il se hâte de la prévenir au cours même du développement précédent et quitte à y revenir plus amplement : alors, ne manquera-t-on pas de lui dire, Dieu est cause du mal, Dieu est injuste? μή άδικός ο θεός ο επιφέρων την όργήν; (Rm. 3, 5), et encore (3, 8) alors le mal, le péché est la condition du bien (la nouvelle διακρίσις)? φασίν τινες ήμᾶς λέγειν ότι ποιήσομεν τὰ κακά ίνα έλθη τὰ άγαθά. A la seconde objection, à laquelle, à vrai dire, il ne fait en cet endroit qu'une simple allusion, et qui est plutôt une sorte d'an-

1) Sur le sens du mot διαθήκη dans le Nouveau Testament, cf. F. Dibelius, *das Abendmahl*, Leipz., 1911, p. 86 sqq.

ticipation qui prouve une préoccupation constante, Paul se borne, pour le moment, à opposer une fin de non recevoir. A la première objection, au contraire, il fait une réponse dont la subtilité n'est pas sans avoir égaré un peu les commentateurs. Voici le texte (3, 5 sqq.) : εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς...; μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; on traduit généralement : « Si notre injustice rend manifeste la justice de Dieu, irons-nous jusqu'à dire que Dieu est injuste en laissant agir sa colère?... Non certes... » Les commentateurs sont partis de l'idée que Paul opposait la culpabilité de l'homme à l'équité (δικαιοσύνη) de Dieu, ce qui a le premier inconvénient de donner au mot δικαιοσύνη un sens totalement différent du sens qu'il a dans les passages précédents; un deuxième inconvénient est de faire dire à Paul plus qu'une subtilité, une absurdité; car ce n'est pas au moment où l'on parle expressément de l'équité de Dieu qu'il est possible de se demander, même en manière de paradoxe, s'il peut être ἄδικος en tant qu'il est équitable. Ce n'est pas la seule difficulté du passage ainsi interprété; la réponse que fait Paul à l'objection devient à peu près incompréhensible : « Impossible, dit-il, car autrement comment Dieu jugerait-il le κόσμος? » On donne deux interprétations : ou bien de l'idée même du jugement Paul conclurait que le juge cosmique doit être équitable; mais c'est lui prêter une conception de la valeur transcendante de la justice qui lui paraît bien étrangère. Les commentateurs les plus autorisés¹ proposent autre chose : l'injustice hypothétique imputée à Dieu concernerait son attitude à l'égard des Juifs; comme leur culpabilité est en quelque sorte la suite des oracles de Dieu, il peut paraître injuste que la colère les atteigne; l'apôtre répondrait, en mettant l'accent sur τὸν κόσμον, que le jugement doit frapper tous les pécheurs sans distinction. Mais d'abord il serait singulier que pour désigner l'impiété des Juifs, Paul employât l'expression ἡ ἀδικία ἡμῶν; de plus, le passage ἐπεὶ πῶς κρινεῖ... τὸν κόσμον peut difficilement signifier

1) Lipsius dans le *Hand-Commentar* de Holtzmann, p. 96, 97.

que c'est *tout* le κόσμος qui doit être jugé, de même que dans l'expression ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν, rien ne montre qu'il s'agit seulement de la punition de l'infidélité d'Israël et non pas du règne de l'ὀργή dans les termes généraux dans lesquels il a été décrit plus haut. En réalité, tout porte à croire que le passage a une signification très générale et ne se rapporte pas aux seuls Juifs. Nous rétablissons pour δικαιοσύνη le sens précis que nous avons reconnu plus haut et nous croyons pouvoir assez naturellement expliquer le passage en fonction des idées dont nous avons essayé de dégager le système. Paul vient d'insister sur l'absolue généralité du péché, après avoir rappelé l'origine de la sujétion au péché : « mais, dit-il, de ce que notre injustice constitue (συνίστησιν) l'acquiescement de Dieu (le cliquetis de mots ἀδικία· δικαιοσύνη n'a certainement pas dû déplaire à l'écrivain, mais il ne tient pas au fond de la pensée) irons-nous jusqu'à dire que Dieu participe de l'injustice quand il laisse agir sa colère (qui précisément cause notre ἀδικία)? Réponse : certes non, car comment concevoir autrement le jugement mondial (autrement que comme suite de péché)? » L'argument peut paraître subtil; il n'en est pas moins typique et dans la ligne de la pensée de Paul. La suite du raisonnement s'enchaîne d'ailleurs fort bien avec les prémisses ainsi entendues : de même, vient-il de dire en somme, que la nécessité de la faute dans le plan divin n'est pas une raison pour que je proteste contre le châtimement de la faute, de même, à supposer que le mensonge soit nécessaire à la manifestation de la véracité divine, le menteur n'est pas reçu à protester contre la condamnation (3, 7).

Après avoir développé ce qu'on peut appeler l'économie du règne de l'ὀργή, l'apôtre en vient très naturellement à développer d'une façon antithétique l'ordre de choses de la δικαιοσύνη (3, 21 sqq.). Voici maintenant (γυνὴ δέ) que des temps nouveaux sont venus où s'est manifesté l'acquiescement de Dieu. Cet acquiescement s'est manifesté χωρὶς νόμου (nécessairement puisque la loi n'est qu'un instrument de l'ὀργή Θεοῦ); les hommes participent à cet acquiescement non διὰ νόμου, mais διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; le résultat c'est qu'ils reçoivent la qualité de δίκαιοι comme un

présent, δωρέαν, par suite non comme un mérite (d'où la parenthèse 3, 27 : où est le motif de s'enorgueillir..?), par une χάρις, autrement dit par une intervention gracieuse, par le moyen de la délivrance du Christ. Sur le mécanisme même de cette délivrance nous n'avons encore qu'une courte indication : Christ est un ἱλαστήριον, une victime expiatoire choisie par Dieu, au sang de laquelle on participe par la foi ; le but et le résultat de cette expiation, c'est la possibilité de la manifestation de l'acquiescement de Dieu (εἰς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). L'acquiescement aura lieu dans la suspension de la colère de Dieu (ἐν τῇ ἀνοχῇ), διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων, c'est-à-dire peut-être, non comme on traduit généralement par le pardon des péchés antérieurs — (dans ce sens on attendrait plutôt ἄφεσις) — mais par la cessation de ces péchés ; l'expiation du Christ amène pour le croyant non la rémission, mais la suppression du péché ; et c'est pour cela que Paul ajoute que Dieu prononce l'acquiescement en toute justice (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ), phrase qui ne serait qu'un pur verbalisme, si le péché n'ayant pas matériellement disparu l'antinomie subsistait entre la miséricorde et les exigences de la justice divine.

Après un exposé d'exégèse scripturaire (ch. 4) destiné à fortifier le point de vue de Paul en prouvant : *a*) qu'Abraham, le juste type, a été justifié indépendamment de la loi ; *b*) que tous les hommes peuvent avoir part à cette justification, l'exposé, ou plutôt le rappel sommaire des grands traits du système se termine au chapitre 5 par quelques considérations sur la condition présente des fidèles : ils ont déjà l'acquiescement suite de la foi (δικαιωθέντες ἐκ πίστεως) et la paix avec Dieu (ἔχομεν plutôt que ἔχωμεν) ; ils ont aussi le πνεῦμα (5, 5) ; mais ils attendent, ils espèrent encore la δόξα θεοῦ. Nous reviendrons plus loin sur le sens de ces expressions. Pour le moment il nous suffit de mettre en lumière un fait important, que rien encore ne nous avait permis d'affirmer, mais que confirment, comme on sait, une foule de passages pauliniens : bien que l'ère de la δικαιοσύνη soit ouverte, l'œuvre du salut n'est point encore achevée. L'apôtre,

en ceci d'accord avec toute la première tradition chrétienne, a la ferme conviction de vivre en une période intermédiaire, prélude du grand drame eschatologique qui va se jouer. Sur ce drame final les allusions des épîtres sont trop connues et trop précises pour qu'il soit utile à notre objet de les discuter. Retenons simplement dans notre texte même l'affirmation explicite que l'acquiescement n'est que la condition préalable du salut et de la délivrance de la colère, qui sont encore en perspective (5, 9. δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς). Autrement dit la suppression du péché, que nous avons vue liée à la δικαιοσύνη, n'est que la phase préliminaire du rétablissement des rapports particuliers avec Dieu qui constitue la notion paulinienne du salut. Enfin, embrassant d'un dernier regard les deux moments essentiels du drame cosmique qui fait l'unité de son système, l'apôtre le résume en opposant le rôle du premier et le rôle du second Adam; le παράπτωμα d'Adam a introduit dans le κόσμος le péché et la mort, et sa condition pécheresse et mortelle s'est étendue à toute sa descendance; de même, et par un contage analogue, le don gracieux (la δικαιοσύνη) fait en faveur d'un seul s'est étendu à beaucoup. Le règne du péché a été celui de la mort; le règne du don gracieux, par l'effet de l'acquiescement, conduira à la vie éternelle (5, 21).

L'économie de la doctrine ayant été ainsi résumée, Paul passe à la question pratique, pour lui brûlante, qu'elle suscite, et dont l'élucidation pourrait bien avoir été l'un des motifs de sa lettre. Quelle est, en effet, la grave objection à laquelle prête la conception que nous venons de développer? Vous dites, lui répondra-t-on, que le péché est une sorte de châtiment qui a été infligé par Dieu, qu'aujourd'hui la grâce de Dieu, la χάρις a relevé l'humanité de ce châtiment, que le fidèle est proclamé δίκαιος, ... conclusion? τί οὖν ἐροῦμεν; le péché n'existe plus pour le croyant, par suite ses actes ne sauraient être coupables et il peut faire ce qu'il veut sans crainte d'être condamné: (6, 15) ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμέν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν; — (6, 1) « pé-

chons, la grâce surabondera toujours, ἐπιμένωμεν τῇ ἀμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ. » En un mot, c'est à l'indifférentisme moral que paraît aboutir le système, et c'est cet indifférentisme moral que Paul répudie pratiquement et qu'il va essayer maintenant d'écarter logiquement.

Pour cela il va se retrancher successivement dans deux positions assez sensiblement différentes. Et d'abord il va montrer où gît l'incompatibilité entre la χάρις et le péché. Autre serait l'incompatibilité pour un chrétien, type Hermas par exemple, qui ferait de la μετάνοια la condition de la χάρις; en ce sens il faudrait commencer par répudier le péché pour recevoir la grâce. Paul renverse très nettement les termes : le péché ne peut pas coexister avec la χάρις parce que, par définition, la χάρις c'est la suppression du péché. La destruction du péché pour le croyant a été précisément le résultat et l'objet de la mort du Christ. Les expressions de l'apôtre nous permettent ici de pénétrer un peu plus avant que nous ne pouvions le faire précédemment dans le mécanisme de la délivrance réalisée par Christ.

Le Christ de Paul est le fils de Dieu par l'esprit de sainteté (Rm. 1, 4), parce qu'il contient une partie de l'esprit divin ; il est cet esprit même (II Cor. 3, 17). Mais cet esprit a été incarné. Il a pris l'extérieur de l'esclavage et l'apparence d'un homme (Phil. 2, 7) ; il a pris l'aspect de la chair de péché (Rm. 8, 3) ; il s'est mis dans la sujétion de la loi (Gal. 4, 4) ; il s'est fait péché (II Cor. 5, 21) ; il s'est fait malédiction (Gal. 3, 13) ; toutes expressions dont nous avons établi l'exacte équivalence. Ainsi le Christ qui est apparu sur terre était un composé de πνεῦμα céleste et de la chair de péché et de mort. Or, et cela pour une raison dont l'évidence nous apparaîtra plus clairement tout à l'heure, il y avait incompatibilité absolue entre ce πνεῦμα et l'état charnel et mortel. Ce composé était, si l'on peut dire, essentiellement instable : mettez le πνεῦμα, principe de connaissance comme nous le verrons, dans la chair dont l'empire n'est intelligible que comme suite du manque de connaissance et nous aboutirons à la disparition de la chair ;

le contenu détruira le contenant ; l'esprit engagera avec la chair une lutte qui se terminera victorieusement par la destruction de la chair et avec la destruction de la chair par l'extermination de l'empire du péché et de l'empire de la mort. C'est ce drame qui, pour Paul, a été accompli dans la carrière du Christ. Ce qui a succombé dans sa mort, c'est précisément la puissance de la matière, et le corps du péché et la mort même. « Nous savons que Christ ressuscité des morts n'est plus soumis à la mort ; la mort n'a plus d'empire sur lui. Car ce qui est mort (ou ce en quoi il est mort) est mort en ce qui concerne le péché, une fois pour toutes ; ce qui vit, vit pour Dieu (Rm. 6, 9) » et il ajoute « comptez que vous vous êtes morts en ce qui concerne le péché (τῇ ἀμαρτίᾳ) ¹, mais que vous vivez de la vie de Dieu (τῷ θεῷ) en Christ » et un peu plus loin (8, 3 sqq.). « Dieu ayant envoyé son fils sous l'apparence de la chair de péché, à cause du péché, a prononcé la condamnation du péché dans la chair afin que l'acquiescement de la loi soit accompli en nous, les pneumatiques, qui ne sommes pas selon la chair. » C'est qu'en effet le drame dont le nœud s'est dénoué dans la mort du Christ a eu sa répercussion dans toute l'humanité, dans celle du moins qui participe à la πίστις. Comme le σπέρμα d'Adam a produit la diffusion et la généralisation de l'empire du péché, la diffusion du πνεῦμα, de l'esprit divin à la suite de la première apparition de Christ sur la terre crée une lignée pour qui existe déjà de droit l'affranchissement du pouvoir liant de la chair. Par le baptême et par la réception de l'esprit, suite de la prédication évangélique, le drame cosmique qui a eu son point culminant en Christ se répète dans la personne du fidèle. Il traverse une mort qui comme la mort de Christ sur la croix n'est pas l'anéantissement de l'individu, mais au contraire l'anéantissement de ce qui liait l'individu à la mort, (en le liant d'abord au péché), et

1) On interprète généralement ce datif comme un *dat. commodi*, explication qui n'éclaire guère le texte ; nous inclinerions à rapprocher l'emploi du datif dans Matth. 5, 3 πτωχοὶ τῷ πνεύματι ; II Cor. 7, 11 ἀγνοοῦς τῷ πράγματι où l'on propose de voir une espèce de datif *locatif*. Cf. aussi l'emploi caractéristique du datif Rm. 12, 11-12.

voilà pourquoi Paul ici même écrit (Rm. 6, 6) : « Nous savons que le vieil homme (l'homme charnel de la lignée d'Adam) a subi le supplice de la croix, pour que le corps de péché soit détruit, en sorte que nous ne soyons plus soumis à l'ἁμαρτία. Celui qui a subi cette mort est déclaré δίκαιος et n'est plus condamné pour l'ἁμαρτία : ὁ γὰρ ἀποθάνων δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ». « En sorte, dit-il encore, que vous aussi, frères, vous êtes morts en ce qui concerne la loi, par le moyen du corps du Christ, pour exister pour un autre, celui qui a été ressuscité pour que nous mûrissions à la vie de Dieu (7, 4-5). » De même aux Corinthiens (II, 5, 15) : « Nous jugeons qu'un est mort pour tous, ainsi tous sont morts, et il est mort pour tous afin qu'ils ne vivent plus de leur vie, mais de la vie de celui qui est mort pour eux et qui a été ressuscité. » Enfin la même conception fondamentale est rappelée dans une antithèse d'un raccourci énergique qui termine l'épître aux Galates ; Paul y dit en parlant de la croix « δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμῳ (6, 14) », la croix sur laquelle le κόσμος a été crucifié en ce qui me concerne (c'est-à-dire la croix qui m'a affranchi du monde des puissances inférieures en anéantissant pour moi sa réalité) et la même croix sur laquelle j'ai été crucifié au κόσμος (c'est-à-dire sur laquelle j'ai payé la dette de mort que je devais au κόσμος). Une expression empruntée au passage même de l'épître qui nous a déjà retenu exprime cette idée de la mort partielle avec une grande netteté, et c'est faute de l'avoir admise que les commentateurs sont réduits à ajouter au texte pour lui donner un sens intelligible (Rm. 7, 6) « ἀποθνήσκοντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, nous sommes morts dans la partie qui nous retenait prisonniers. » Combien cette idée de l'anéantissement de la partie pécheresse et matérielle par la victoire de l'esprit était une idée précise et concrète chez les disciples de Paul, c'est ce que nous prouve un passage de la première aux Corinthiens qui nous fait en quelque sorte assister à un curieux rite des premières communautés. Il y a eu un cas d'inceste chez les Corinthiens ; Paul intervient d'Ephèse (I Cor. 5, 1 sqq.) : « Vous et mon esprit étant réunis, avec la puissance de notre seigneur Jésus, nous livrons cet

homme au Satan pour l'anéantissement de sa chair, afin que le πνεῦμα soit sauvé quand viendra le seigneur. » Est-ce un anathème ? à prendre à la rigueur les termes, non. Il ne s'agit pas de la perdition de l'individu, mais de son salut ; comme l'esprit a faibli devant la chair, Paul vient à son secours, en conviant à la rescousse l'esprit de la communauté, pour hâter la destruction de la chair solennellement vouée à la perdition.

On remarquera que le rôle ainsi attribué au Christ dans l'œuvre de rédemption n'est pas exactement celui que proposent les interprétations généralement mises en avant, interprétations qui d'ailleurs sont loin de concorder entre elles ¹. Les plus caractéristiques au point de vue de l'exégèse critique sont celles qui font de la mort de Christ un sacrifice expiatoire, d'autre part celle qui voit en lui la victime innocente substituée à l'humanité coupable pour que soit accompli le châtiment mérité par celle-ci. L'idée d'une satisfaction accordée aux exigences de la justice divine est le trait commun des deux thèses ; elle nous semble étrangère aux écrits authentiquement pauliniens. Paul répète que la mort du Christ a eu lieu en notre faveur, ὑπὲρ ἡμῶν, mais c'est forcer le sens que lui faire dire qu'il est mort à notre place. Paul dit que le supplice de Christ a éliminé la mort parce qu'il a éliminé le péché et la chair, causes de la mort ; les théories précédentes expliqueraient à la rigueur l'élimination de la mort, non celle du péché qui est non moins expressément enseignée par Paul, car autre chose est de dire que le châtiment a été suspendu, satisfaction ayant été donnée d'une façon ou d'une autre, autre chose dire que le châtiment n'a plus de raison d'être, le grief ayant disparu.

Il est facile de voir quelle solution découle de la thèse ainsi présentée pour la question pratique de l'indifférentisme moral. A la suivre dans toute sa rigueur, c'est une fin de non recevoir, l'affirmation de l'incapacité du fidèle à commettre le péché. Et ceci serait fort bien sans doute si l'expérience de la vie journalière des nouvelles communautés ne venait apporter un trop fréquent démenti à la superbe intransigeance de cette affirma-

1) Sur ces interprétations, cf. Ménegoz, *Le péché et la rédemption*, p. 215 sqq.

tion. D'où une correction importante à ce qu'il y avait de trop évidemment absolu dans la façon dont se présentait d'abord la doctrine, correction qui se tire naturellement de la conception même que Paul se fait du péché. Le résultat essentiel de l'acte de grâce a été de délivrer du pouvoir liant du péché. Le Chrétien qui participe à cette grâce et qui a reçu l'esprit est arrivé à un état de neutralité, mais qui est encore instable. Le meilleur emploi à faire de cet état de liberté est de le transformer en un état d'esclavage à l'égard de Dieu (esclavage, dit Paul, faute d'un meilleur terme, 6, 19). Mais la possibilité est encore donnée de retomber dans l'état de péché. L'affranchissement de l'esclave lui permet maintenant de choisir son maître ; il se peut qu'il retombe à son ancienne servitude : « (6, 12) Ne faites pas de vos membres l'instrument du vice en vous livrant au péché, mais donnez-vous à Dieu, vous qui vivez, réveillés d'entre les morts, et faites de vos membres les instruments de l'acquiescement en vous livrant à Dieu. Le péché n'a plus de droit sur vous, car vous n'êtes plus sous la loi, mais sous le présent » — « (6, 18) affranchis du péché, vous vous mettez au service de l'acquiescement... asservissez vos membres à l'acquiescement pour atteindre la sanctification. » — « (6, 16) ne savez-vous pas que si vous vous asservissez à quelqu'un pour lui obéir vous devenez ses esclaves ; si vous vous asservissez au péché, c'est à la mort que vous allez ; si c'est à la soumission, c'est à l'acquiescement ».

Ainsi, s'il est vrai que Christ a virtuellement vaincu le péché et la mort, dans le moment où se place la prédication paulinienne les effets de cette mort ne sont pas encore acquis de droit pour le croyant. Pour l'instant, l'effet de l'incarnation du Christ et de la diffusion de l'esprit a été de créer une sorte de dissociation entre ce qui est de la chair et ce qui est de l'esprit, alors qu'auparavant tout le κόσμος était assujéti à la chair et au péché. Cette dissociation n'a pas seulement eu pour effet de créer deux catégories d'individus, « (Rom. 8, 5) ceux qui sont selon la chair et qui ont les pensées de la chair, ceux qui sont de l'esprit et qui ont la mentalité de l'esprit », les premiers

destinés à la mort, les seconds à la vie¹ ; mais encore cette dissociation s'est faite à l'intérieur de l'homme, au moins chez le croyant, chez qui maintenant l'esprit entre en lutte contre la matière : « (8, 10) Si Christ est en vous, votre corps est soumis à la mort par suite du péché, mais l'esprit appartient à la vie par suite de l'acquiescement, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην ». Cette dualité du Chrétien, Paul en fait une peinture d'un mouvement presque tragique dans un passage qui se lie directement aux passages que nous venons d'étudier, et qui en souligne bien la portée : « (7, 15 sqq.) Je ne sais pas même ce que je fais, car je ne fais pas ce que je veux, et ce que je déteste voilà ce que je fais. En agissant malgré ma volonté, je témoigne que la loi est bonne ; et alors ce n'est pas moi qui agis, c'est le péché qui habite en moi : c'est que je sais bien qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite rien de bon. Vouloir le bien, je le puis ; le faire, non ; le bien que je veux, je ne le fais pas ; mais le mal que je ne veux pas, c'est ce que je fais... J'adhère avec joie à la loi de Dieu, de mon être intérieur ; mais il y a une autre loi dans mes membres qui fait la guerre à la loi de ma raison et qui me fait captif sous la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis ! qui me délivrera du corps qui me fait périr de cette mort ! » Et la description n'est pas moins nette dans l'épître aux Galates où incontestablement Paul décrit la condition des croyants : « (Gal. 5, 16) Marchez, vous dis-je, sous l'esprit et n'obéissez pas aux passions de la chair. La chair en effet conspire contre l'esprit, et l'esprit contre la chair : c'est une lutte entre eux, pour vous empêcher de faire ce que vous voudriez. Mais si vous vous laissez conduire par l'esprit, vous n'êtes plus sous la domination de la loi (c'est-à-dire soumis au déterminisme du péché). » Suit une énumération des œuvres de la chair qui empêchent d'obtenir l'héritage du royaume de Dieu, et des fruits de l'esprit qui affranchissent de la loi : « (5, 24) ceux qui sont de Jésus-Christ ont fait périr sur la croix la chair avec les

1) Cf. Gal. 6, 8.

passions et les convoitises ; si nous avons la vie par l'esprit, suivons l'esprit ». Nul doute aussi que cet état de déchirement dans lequel se trouve le croyant ne soit transitoire. Il caractérise essentiellement l'époque intermédiaire qui dans la conception de l'apôtre s'étend entre la première apparition du seigneur et son prochain retour : la lutte est commencée contre les puissances inférieures ; la possibilité a été donnée aux croyants de dépouiller la sujétion de la chair. Mais la victoire ne lui est assurée qu'au prix d'une sorte de duel. Paul le décrit dans sa propre personne : « (II Cor. 4, 7). Nous portons ce trésor (la gnose de la $\delta\epsilon\iota\chi\sigma\iota\varsigma$ de Dieu) dans des vases d'argile pour que l'excès même de cette puissance témoigne qu'elle vient de Dieu, non de nous,... nous montrons partout sur notre corps le martyre de Jésus pour y faire apparaître aussi sa vie (la vie du corps glorifié et ressuscité),... l'homme extérieur tombe en ruines, mais l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ». — « (Col. 3, 5) Faites périr vos membres qui sont terrestres. » (Rm. 8, 13) Si vous tuez par l'esprit l'activité du corps, vous vivrez ». — « (Col. 3, 9-10) Quittez le vieil homme et ses œuvres et revêtez l'homme nouveau qui se renouvelle à l'image de son créateur. » — « (I Thes. 5, 19) N'éteignez pas l'esprit. » C'est précisément le risque qu'on courrait en choisissant de faire encore les œuvres de la chair sans y être plus contraint et il n'est peut-être pas hors de propos de se demander, si dans cette idée que l'habitude mauvaise peut enchaîner de nouveau à la nature mauvaise ne transparaîtrait pas quelque chose comme la conception philosophique de l' $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$.

On voit quelle est, selon nous, l'inexactitude dans laquelle sont tombés ceux qui ont voulu mettre le dualisme anthropologique à la base du système paulinien. Si l'on peut parler de dualisme à propos du système de Paul, il ne peut être question que du dualisme cosmique qui, comme dans tout système gnostique, oppose à Dieu ce qui est éloigné de Dieu, la portion inférieure du $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ plongée dans les ténèbres, le péché et la mort. Mais ce dualisme n'existe pas primitivement dans l'individu. L'homme $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ appartient tout entier au $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$. La

dualité ne se produit que quand une parcelle du monde supérieur et divin a pénétré en lui après l'incarnation de Christ et la diffusion de l'esprit. Le déchirement qui se produit alors et où on a voulu voir la peinture de l'état normal de l'humanité n'est que la caractéristique d'une période transitoire, celle où s'accomplit la destruction des liens qui soumettent l'individu au κόσμος. Ce déchirement ne va pas sans douleur et cette douleur qui répond aux souffrances du Christ, Paul y fait souvent allusion et s'en réjouit comme d'un signe des temps. La lettre aux Romains en parle très expressément, immédiatement après les considérations que nous venons de commenter : « (8, 18) les souffrances du temps présent ne sont rien en comparaison de la δόξα qui va se révéler en nous ». Cf. II Cor. 4, 10 : « nous sommes toujours livrés, nous les vivants, à la mort, à cause de Jésus, pour que, dans la mort de notre chair, se montre aussi sa vie ». Il dit encore aux Galates (4, 19) « vous que j'enfante de nouveau dans la douleur » et aux habitants de Philippiens (3, 10-11) « ... j'ai voulu le connaître... et participer à ses souffrances, ayant pris la forme de sa mort (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), » et c'est avec plus de hardiesse encore qu'en s'adressant aux Colossiens, il assimile ses souffrances à celles du Christ : « (Col. 1, 24) et maintenant, je me réjouis dans les douleurs, que j'endure pour vous, et ce qui manque encore aux souffrances du Christ, je le complète dans ma chair, pour son corps, c'est-à-dire pour l'Eglise ». Ce n'est pas seulement l'apôtre, c'est le fidèle qui doit participer aux souffrances du Christ : « nous souffrons avec Christ, dit l'épître aux Romains, pour avoir part à la δόξα avec lui, συμπάσχουμεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (Rm. 8, 17). »

La section de l'épître que nous nous sommes proposé d'étudier se termine par quelques considérations qui, rapprochées d'autres textes pauliniens, jettent une certaine lumière sur la façon dont l'apôtre se représente l'action de la force divine à qui doit rester la victoire. Deux expressions, déjà plusieurs fois rencontrées, sont à retenir, l'expression de πνεῦμα et l'expression de δόξα.

La mention du rôle de l'esprit¹ est déjà revenue fréquemment. La distinction postérieurement faite entre le Christ-Logos et l'Esprit paraît inconnue à Paul. Christ a été la grande incarnation de l'esprit, mais l'esprit qui se communique au croyant par le baptême depuis son départ, n'est pas d'autre essence². L'esprit de Dieu, l'esprit de Christ, la présence de Christ dans le Chrétien, sont trois expressions, pratiquement équivalentes dans le langage paulinien, comme le prouve l'emploi simultané de ces trois termes dans Rm. 8, 9-11... εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν · εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει..., εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν..., εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν... Le Chrétien qui a reçu l'esprit est fils de Dieu, comme Christ est fils de Dieu par excellence : « (Rm. 8, 14) tous ceux qui se laissent conduire par l'esprit de Dieu sont fils de Dieu », par suite « (8, 17) héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ ». C'est la réception de l'esprit commun qui fait l'identification du croyant et du Christ : « (I Cor. 6, 17) celui qui s'unit au seigneur est un même esprit avec lui ». (Cf. Gal. 2, 20). Ce πνεῦμα d'origine divine est l'agent qui produira la transformation non seulement des individus, mais de la totalité de la création qu'il libérera (Rm. 8, 23). C'est que le πνεῦμα reçu dans l'individu est un premier principe de connaissance, et il est principe de connaissance parce qu'il reste en contact avec l'esprit divin lui-même. Nous avons au fond de cette conception une théorie de la connaissance qui voisine avec les théories de la connaissance issues de la doctrine de l'ὁμοιότης d'Empédocle. Le semblable est connu par le semblable, et en somme Paul le rappelle expressément. Le passage des Romains qui nous occupe mentionne déjà nettement cette relation persistante entre l'esprit au sens général et l'esprit reçu par le fidèle : « l'esprit lui-même atteste à notre esprit que nous

1) Sur l'histoire du concept cf. H. Gunkel, *die Wirkungen des heil. Geistes nach d. pop. Anschauung... u. nach d. Lehre d. Ap. Paulus* (Gött. 1889); — P. Volz, *der Geist Gottes... im A. T... u... Judentum* (Tübing. 1910).

2) Cf. A. Deissmann, *die Neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892, p. 85 sqq.

sommes enfants de Dieu (8, 16) » et il en voit la preuve dans une formule de la liturgie des communautés, qui naturellement est considérée comme une partie de la nouvelle gnose et comme dictée par le πνεῦμα (cf. Gal. 4, 6). Mais c'est dans la première Corinthienne que la doctrine est exposée avec une parfaite netteté : « [les mystères de l'univers] c'est à nous que Dieu les a révélés par le πνεῦμα. Car le πνεῦμα sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qu'est-ce qui connaît ce qui se passe dans l'homme, sinon le πνεῦμα de l'homme qui est en lui ; de même personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon le πνεῦμα de Dieu et nous... nous avons reçu le πνεῦμα de Dieu, pour connaître le don de la grâce de Dieu (I Cor. 2, 10 sqq.) » Inversement (Rm. 8, 27) celui qui sonde les cœurs connaît la pensée de l'esprit. On ne saurait exprimer avec plus de précision une idée plus hardie : le πνεῦμα est pour Paul autre chose qu'un principe de vie intérieure ; c'est le principe même de la vie psychique en tant qu'intellect, et, de même que l'intellect de l'individu connaît seul la vie psychique de l'individu, seul celui qui participe au πνεῦμα divin connaît l'essence intime de Dieu. Au surplus ce qui prouve sans réplique l'équivalence établie dans l'esprit de Paul entre le πνεῦμα et l'intellect, c'est que quelques lignes plus bas, à la faveur d'une citation scripturaire, νοῦς interfère naturellement avec πνεῦμα : « Qui connaît le νοῦς du Seigneur [Es. 40, 13] ?... Nous qui avons le νοῦς du Christ. (I Cor. 2, 16) ».

En fait le πνεῦμα est souvent, chez Paul, mis en relation avec l'idée de la connaissance. « L'esprit donne la gnose de la volonté de Dieu en toute sagesse (Col. 1, 9) ». Quand l'apôtre caractérise sa conversion il la définit en identifiant la réception de Christ en lui à une révélation (Gal. 1, 12) et il dit avec une énergique concision « (*ibid.* 16) Dieu a révélé son fils en moi, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί ». Pareillement c'est une révélation, la révélation des fils de Dieu, qui produira la transformation attendue de la création (Rm. 8, 19). Nous sommes ainsi constamment ramenés à cette idée, entrevue dès le début de notre exposé, que c'est un mode de connaissance supérieure, et par suite un renouvellement de l'organe de la connaissance qui est

le fait capital de la rédemption¹. Aussi nous comprenons pourquoi, quand Paul rappelle l'origine de son apostolat, c'est à un phénomène de perception immédiate et surnaturelle, à la réception de la gnose parfaite, qu'il le rattache : « (II Cor. 12, 2 sqq.) Je connais un homme qui, en Christ, il y a quatorze ans — était-ce avec, était-ce sans son corps ? Je ne sais, Dieu seul le sait — fut enlevé jusqu'au troisième ciel, et je sais que cet homme-là — était-ce avec le corps, était-ce sans le corps ?... — fut enlevé jusqu'au paradis et y entendit les mots ineffables, qu'on ne peut répéter à un homme ».

Il est un aspect de cette gnose qu'il importe de ne pas laisser dans l'ombre. L'idée de connaissance supérieure implique immédiatement celle de pouvoir surnaturel. Savoir et pouvoir sont deux concepts intimement liés pour l'antiquité hellénistique comme ils le sont encore pour l'Orient moderne. Le grand savant est aussi le grand magicien. A chaque instant Paul prouve l'excellence de sa gnose par la vertu de sa δύναμις : « Ma parole et ma prédication ne tiraient pas leur valeur des arguments de la philosophie, mais de la démonstration de l'esprit et de la puissance ; votre foi n'est pas fondée dans la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu (I Cor. 2, 4). » — « L'évangile n'est pas venu sur vous en paroles seulement, mais avec la δύναμις et avec l'esprit (I Thess. 1, 5) ». — « Vous avez reçu la parole de Dieu, non comme une parole humaine, mais comme une parole de Dieu qui agit en vous (I Thess. 2, 13) » ; et c'est encore cette δύναμις et les miracles qu'elle a produits qu'il invoque pour justifier devant les Corinthiens sa qualité de véritable apôtre : « les signes de l'apostolat, je les ai accomplis devant vous, les miracles, les prodiges et les manifestations de la δύναμις (II Cor. 12, 12) ».

Toutefois la connaissance que procure le πνεῦμα n'est pas

1) L'affranchissement par la gnose est bien illustré par I Cor. 8, 1 sqq. ; ceux qui ont la gnose (γινώσκειν ἔχειν, 8, 1 ; 10), ceux en qui est la gnose (οὐκ ἐν πάσιν ἡ γινώσις, 8, 7) peuvent impunément manger les reliefs des sacrifices, sans se lier aux démons ; mais ce privilège (ἐξουσία) n'appartient pas à ceux qui n'ont pas la gnose et la δύναμις suite de la gnose (les ἁσθενεῖς).

encore la gnose parfaite. L'apôtre revient souvent sur l'idée du développement ultérieur de la connaissance, étroitement liée pour lui à l'idée que l'œuvre de rédemption n'est pas intégralement accomplie. Après avoir formulé la théorie de la connaissance par le πνεῦμα, il continue en disant (I Cor. 3, 1 sqq.) : « Quant à moi, mes frères, je n'ai pu vous parler jusqu'ici comme à des pneumatiques, mais comme à des hommes encore charnels, à des nouveau-nés en Christ ; c'est du lait que je vous ai donné, non une nourriture solide. Vous n'eussiez pu la supporter ; vous ne le pourriez même encore ». Une expression analogue, jointe à l'idée du développement du Christ-Esprit dans le fidèle apparaît dans la lettre aux Galates (4, 9) : « ô mes enfants, vous que j'enfante à nouveau jusqu'à ce que Christ se soit formé en vous ». Aux νήπιοι l'apôtre oppose souvent les adultes, les τέλειοι, parvenus à une intelligence plus complète : « (Col. 1, 28) enseignant tout homme, en toute sagesse, pour le rendre adulte en Christ », — « nous avons une sagesse, mais qui n'est que pour les adultes, σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (I Cor. 2, 6) » et ailleurs (Phil. 3, 15) « nous les adultes, pensons ainsi, ὅσοι οὖν τέλειοι τοῦτο φρονῶμεν » et il indique immédiatement après qu'une révélation de Dieu (ἀποκαλύψις) les éclairera.

Et pourtant, au même endroit, Paul avoue que lui-même n'est pas encore complètement adulte : (3, 12) οὐκ ὅτι ἤδη ...τετελείωμαι. C'est qu'en effet le mode de connaissance que donne le πνεῦμα, n'est encore qu'un mode de connaissance imparfait. « (I Cor. 13, 8 sqq.) Notre gnose, elle disparaîtra ; car ce n'est qu'une gnose partielle ; mais quand viendra l'état adulte, ce qui est partiel disparaîtra. Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Devenu homme j'ai laissé là les façons de l'enfant. Aujourd'hui nous voyons à travers un miroir, confusément ; alors nous verrons face à face. Aujourd'hui ma gnose est partielle ; alors je verrai comme j'aurai été vu, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη ». L'esprit n'est qu'une anticipation et Paul le répète : ὁ δὸς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος (II Cor. 1, 22 ; —

5, 5); — ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίζομεν δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα (Gal. 5, 5); ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες (Rm. 8, 23).

La connaissance parfaite et parfaitement libératrice que le πνεῦμα ne procure pas encore, Paul l'attend de ce qu'il appelle la δόξα. C'est ici l'une des expressions techniques les moins élucidées du vocabulaire paulinien. On sait que les Septante ont employé le mot δόξα pour rendre l'expression biblique נֹרָא¹. L'idée de lumière et d'éclat a joué le rôle prépondérant dans l'évolution du terme telle que nous l'atteste l'emploi qu'en fait l'apôtre. En parlant des astres il écrit (I Cor. 15, 40) « autre est la δόξα des corps célestes, autre celle des corps terrestres; autre est la δόξα du soleil, autre celle de la lune, autre celle des étoiles; chaque étoile a sa δόξα différente de celle des autres ». L'idée de la gnose supérieure s'exprime assez naturellement en langage mystique par l'idée d'une lumière ineffable qui éclaire et pénètre le croyant et c'est à cette idée que répond la notion de δόξα. L'opposition de la lumière divine et des ténèbres du κόσμος, si elle est caractéristique du quatrième évangile, n'est pas inconnue à Paul : « ... le père qui nous a rendus aptes à participer à l'héritage des saints dans la lumière, qui nous a arrachés à la domination des ténèbres (Col. 1, 12) ». — « Vous êtes les fils de la lumière et du jour, nous ne sommes pas de la mort et des ténèbres (I Thes, 5, 5). » Ailleurs (Phil. 2, 15) l'apôtre déclare que les fidèles sont « comme les astres dans le monde ».

La notion très concrète d'une connaissance qui est essentiellement une réception de la lumière nous paraît propre à rendre compte du double emploi très remarquable que fait Paul du mot δόξα. Le fidèle attend de Dieu la δόξα; nous l'avons remarqué plusieurs fois chemin faisant : « (Rm. 5, 2) nous mettons notre orgueil à espérer la δόξα de Dieu » ; « (8, 18) la δόξα va prochainement se révéler (ἀποκαλυφθῆναι) en nous » ; (8, 21) la création participera à l'affranchissement que la δόξα appor-

1) Par ex. Ex. 24, 17.

tera aux enfants de Dieu ; (Col. 3, 4) au retour du Christ, les saints apparaîtront avec lui dans la δόξα. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que la δόξα, comme le πνεῦμα, plus que le πνεῦμα, soit une force antagoniste de celles du κόσμος. Ce n'est pas le πνεῦμα, c'est la δόξα de Dieu qui a ressuscité le Christ et lui a donné le triomphe dans le grand drame cosmique (Rm. 6, 4 : ἡγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς) ; le fidèle qui a reçu la gnose par l'esprit (Col. 1, 9 : ἔνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν... ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ) progresse dans la gnose par la puissance de la δόξα : (ibid. 10) ἀνέχονμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ, ἐν πάσῃ δυνάμει δυνάμει κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ. Mais si le croyant reçoit de Dieu la δόξα il doit, de son côté, rendre à Dieu la δόξα : nous avons vu que la cause première de l'ἔργον Θεοῦ et de l'asservissement au péché, c'était de n'avoir pas rendu à Dieu la δόξα, τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν (Rm. 1, 21). « Vos corps sont les temples du saint esprit, dit ailleurs l'apôtre, glorifiez donc Dieu dans vos corps (I Cor. 6, 19-20) » Or il est tout à fait notable que Paul exprime un double rapport analogue, et d'une façon assez inattendue quand il parle de la connaissance proprement dite. A la gnose de Dieu par l'homme répond régulièrement la gnose de l'homme par Dieu ; (Gal. 4, 9) ὅν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ ; — (I Cor. 18, 3) εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ ; — (ibid. 13, 12) τότε δὲ ἐπιγνώσονται καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη. L'une et l'autre expression s'éclairent, croyons-nous, par leur rapprochement. Si la connaissance parfaite est conçue comme une lumière qui pénètre le croyant, l'étroite corrélation des deux tournures s'explique aisément. La clarté vient de la source lumineuse à l'objet éclairé, mais l'objet n'est éclairé que parce qu'il renvoie cette clarté². Aussi bien, c'est cette notion d'émanation lumineuse et de reflet étroitement alliée au mot de δόξα qui explique probablement un emploi remarquable que fait Paul de cette expression, quand il dit

1) Cf. I Cor. 8, 2-3.

2) Rapprocher aussi l'équivalence des expressions antithétiques : ἐν Χριστῷ (resp. πνεύματι) εἶναι et Χριστὸς (resp. πνεῦμα) ἐν τινι, et l'explication de Deissmann (die Formel...) p. 91-92.

(I Cor. 11, 7) que, de même que l'homme issu de Dieu est l'image de la δόξα de Dieu, la femme, issue de l'homme, est la δόξα de l'homme.

Nous sommes ainsi conduits à apercevoir qu'aux deux grandes péripéties de l'œuvre du salut, telle que la conçoit Paul, à la première apparition du Christ et à son retour, correspondent deux formes de la connaissance, toutes deux génératrices de salut, mais en progrès l'une sur l'autre. La connaissance proprement intellectuelle, la connaissance par le πνεῦμα, qui caractérise la πίστις, procure la délivrance du fatalisme qui soumettait l'individu au péché; la vision directe dans la lumière consommera la destruction de la chair et la métamorphose des élus et de la création. Or c'est là une distinction que Paul indique plusieurs fois avec la plus grande netteté. Quand il résume pour les Colossiens (1, 27) le mystère dont il apporte la révélation, il le fait en ces termes : Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης, le Christ-Esprit en vous, c'est-à-dire l'attente de la δόξα, et aux Corinthiens, auxquels il vient de dire que l'esprit est une anticipation et qu'étant dans le corps, ils sont encore loin du Seigneur : « (II Cor. 5, 7) c'est que c'est par la foi que nous marchons, non par la vue, διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους. » L'opposition n'est pas telle cependant qu'elle ne se résolve en définitive en une série de degrés intermédiaires. Il y a possibilité de passage de la connaissance intellectuelle à la vision directe par une sorte d'éclairement graduel et c'est ce dont témoigne un passage de la deuxième Corinthienne : « (II Cor. 3, 17) là où est l'esprit du seigneur, là est la liberté; quant à nous qui, à visage découvert, réfléchissons la δόξα du Seigneur, nous sommes métamorphosés à sa ressemblance, recevant de sa δόξα notre propre δόξα, comme [nous avons reçu l'esprit] de l'esprit du seigneur (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος). » Envisagé sous cet aspect le rôle du Christ, image et émanation de Dieu, se précise. Après le Christ-Esprit, viendra le Christ glorifié, celui en qui est la plénitude de Dieu, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (Col. 1, 19). Pour Paul comme pour le quatrième évangéliste il est

la lumière qui a lui dans les ténèbres et l'œuvre de cette lumière c'est à la fois la connaissance, et, par la connaissance, l'assimilation à l'essence de Dieu; si le prince de ce monde a jeté un voile sur l'esprit des impies, c'est « pour empêcher que brille la lumière de l'évangile de la δόξα de Christ, image de Dieu (II Cor. 4, 4). » Or (4, 6) « la lumière luit dans nos cœurs pour y allumer la gnose de la δόξα de Dieu, en la personne de Christ, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. »

Au moment où écrit Paul, l'heure de cette dernière transformation n'est pas encore venue; le Chrétien n'a pas encore la vision parfaite; l'apôtre le rappelle en terminant la partie proprement dogmatique de sa lettre sur une affirmation d'espérance: « c'est en espérance que nous sommes sauvés; une espérance dont on verrait l'objet ne serait plus une espérance; quand on a la vision on n'a plus à espérer. » (Rm. 8, 24; cf. II Cor. 4, 18, μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα). » Les étapes de l'œuvre de rédemption ne s'en suivront pas moins dans un ordre nécessaire, et Paul l'indique dans la célèbre *climax* du verset 30, où nous n'avons pas de peine à retrouver exactement le schéma des phases successives de la délivrance, telles que l'analyse de la conception de la chute nous l'avait fait prévoir: « ceux qu'il a déterminés d'avance, il les a appelés (par l'octroi de l'esprit); ceux qu'il a appelés, il les a aussi déclarés acquittés (en supprimant la sujétion au péché); ceux qu'il a acquittés, il leur a aussi donné la δόξα ».

Nous avons conduit l'analyse précédente en nous appuyant presque exclusivement sur les données des textes pauliniens. C'est en prenant conscience de ce que furent les idées directrices de la théologie paulinienne, qu'on pourra ensuite se poser avec fruit la question de savoir dans quel courant de pensées religieuses et morales elle doit se replacer. On a souvent cherché à suivre ces idées dans la période antérieure à Paul. Il y aurait aussi intérêt à les suivre dans la période immédiatement postérieure. On verrait, croyons-nous, que la théologie gnostico-chrétienne des premiers siècles — jusqu'à la grande interver-

sion des valeurs opérée par Origène — n'a cessé de poser le problème religieux de la même façon qu'avait fait Paul ; qu'elle n'a cessé d'être préoccupée des mêmes questions, d'y apporter, en en diversifiant les modalités, les mêmes solutions, et de discuter sur les mêmes difficultés nées de ces solutions. C'est ce que nous nous proposons d'essayer de montrer dans un travail en préparation.

H. JEANMAIRE.

LES MARTYRS DONATISTES

CULTE ET RELATIONS

(Suite et fin).

La tradition du suicide, de l'aveu même de ceux qui l'acceptaient, n'avait que la valeur d'une hypothèse : hypothèse d'autant mieux accueillie dans le parti catholique, qu'elle fournissait un argument à la polémique. Augustin reconnaît loyalement qu'il ne savait rien de certain sur la mort de Marculus. Il répétait simplement ce qu'il avait entendu dire : « Au sujet de Marculus, écrivait-il vers 405, j'ai entendu raconter qu'il s'est précipité lui-même. Cela est plus vraisemblable, assurément, que d'imaginer un magistrat romain ordonnant un tel supplice, si étranger aux lois romaines ; au contraire, cette manie du suicide, parmi tant d'hérésies où s'égare le nom chrétien, est particulière à votre hérésie... Donc, au sujet de Marculus, j'ai dit ce que j'ai entendu raconter, et pourquoi cette version peut paraître plus vraisemblable : ce qu'il en est réellement, Dieu seul le sait »¹. Dix ans plus tard, c'est encore avec la même réserve qu'Augustin exprimait la même opinion : « Les Donatistes, disait-il, les Donatistes nous citent je ne sais quels martyrs à eux, victimes de la persécution. Voilà que Marculus a été précipité du roc de Petra ; voilà que Donatus de Bagaï a été jeté dans un puits. Quand donc les magistrats romains ont-ils ordonné de tels supplices ? quand ont-ils fait précipiter des gens ? Mais, que répondent les Catholiques ? Ce qui s'est

1) *Contra Cresconium*, III, 49, 54.

passé, je l'ignore ; mais, enfin, que disent les nôtres ? Ils disent que ces Donatistes se sont précipités eux-mêmes, pour rendre odieux les magistrats. Rappelons-nous les usages des magistrats romains, et voyons qui il faut croire. Les nôtres disent que ces Donatistes se sont précipités eux-mêmes : ne le croyons pas, si ces prétendus martyrs n'ont pas des disciples qui, aujourd'hui encore, se précipitent du haut des rocs, sans que personne les poursuive. Est-il étonnant que des Donatistes aient fait ce qu'ils ont coutume de faire ? Quant aux magistrats romains, jamais ils n'ont usé de pareils supplices : est-ce qu'ils n'avaient pas le droit de prononcer franchement une condamnation à mort ? Mais ces Donatistes, qui tenaient à être honorés après leur mort, n'ont pas trouvé mort plus glorieuse. Enfin, ce qu'il en est, je ne sais »¹. — Donc Augustin n'affirmait rien ; il jugeait seulement plus vraisemblable la tradition des Catholiques. Et l'on ne peut s'empêcher de trouver assez faible la principale raison qu'il en donnait : la fréquence du martyre volontaire dans l'Église dissidente. Cette explication ne vaut point pour le cas de Marculus, qui était emprisonné dans une forteresse, étroitement surveillé par des geôliers et des soldats. On devrait donc supposer que l'évêque s'était échappé de son cachot, pour aller se jeter dans le gouffre voisin : or, il n'y a pas le moindre indice de cette résolution désespérée dans le seul récit détaillé que nous possédions. Des textes d'Augustin, il résulte évidemment que les Catholiques de son temps n'avaient aucun renseignement précis sur les circonstances du martyre, mais qu'ils contestaient comme invraisemblable la version des schismatiques.

Que valait donc, en elle-même, cette version donatiste ? Il nous semble qu'on ne peut ni la rejeter entièrement, ni l'accepter telle quelle. Rien n'autorise à repousser la tradition constante des schismatiques, suivant laquelle Marculus fut mis à mort par ordre de Macarius. D'autre part, on ne

1) *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

saurait guère admettre qu'un commissaire impérial ait ordonné de précipiter au fond d'un gouffre un évêque vivant : comme l'a souvent fait observer Augustin, ce genre de supplice était complètement étranger, contraire même, aux usages de la justice romaine en ces temps-là. C'est sur ce point seulement que le récit donatiste est suspect, et que le souvenir des faits réels a été altéré par la légende.

D'après quelques mots significatifs, échappés aux contemporains du martyre, on voit comment les choses ont dû se passer. Au temps d'Optat, on racontait que Marculus avait été tué (*occisus*) par ordre de Macarius ¹. Ce terme précis, qui écarte l'hypothèse du suicide, implique l'idée d'un supplice légal, la mort par le glaive. Dans la relation donatiste, on distingue également quelques traces d'une tradition analogue, antérieure à celle qui devait prévaloir chez les sectaires. Suivant l'auteur de la *Passio*, « le bourreau, doublement cruel, était armé à la fois du précipice et du fer ; il portait dans les mains une double mort » ². Selon toute apparence, ce bourreau fit usage, successivement, des deux armes dont il disposait : d'abord le fer, puis l'abîme. Le chroniqueur lui-même note avec insistance que, si l'on jeta l'évêque dans le gouffre, c'était pour empêcher ses partisans de recueillir et d'honorer ses reliques ³. Ainsi, la tradition primitive des Donatistes paraît confirmer le témoignage d'Optat. Ce qu'on a lancé dans le précipice, ce n'est pas un vivant, c'est le cadavre d'un supplicié, qu'on voulait priver de sépulture. Ce gouffre de Nova Petra joue simplement ici le rôle du Barathre à Athènes, du Taygète à Sparte, de la Roche Tarpéienne dans la vieille Rome ; ou, mieux encore, de la mer dans bien des histoires de martyrs. Même après le supplice, les persécuteurs poursuivaient les victimes : pour dérober les reliques aux hommages des dévots, ils livraient

1) Optat, III, 6.

2) *Passio Marculi*, 11.

3) *Ibid.*, 12.

aux flots les corps des condamnés. On dut procéder de même à Nova Petra : suivant l'usage, le bourreau frappa l'évêque avec le glaive, puis il poussa le cadavre dans l'abîme.

La date du martyre peut être déterminée avec précision, d'après les indications chronologiques que contient la *Passio*. Marculus est une victime de la persécution de Macarius ; il a été arrêté, condamné, exécuté, sur l'ordre de ce commissaire impérial, qui parcourait alors la Numidie pour y faire appliquer l'édit d'union, promulgué par l'empereur Constant dans l'été de 347¹. L'évêque a succombé un dimanche². La date de l'anniversaire est mentionnée dans l'en-tête de la relation³. C'était le 8 des calendes de décembre (= 24 novembre), d'après les éditions et l'un des manuscrits ; le 3 des calendes de décembre (= 29 novembre), d'après un manuscrit plus ancien. Cette dernière leçon doit être la bonne ; car, en 347, le 29 novembre était précisément un dimanche⁴. Marculus a donc été martyrisé le 29 novembre 347.

Il devint vite et resta toujours l'un des saints les plus populaires de l'Eglise dissidente. Il est mentionné souvent par les polémistes africains, par Optat et Augustin comme par les Donatistes⁵. On parlait de lui d'autant plus, que les circonstances et la réalité de son martyre étaient discutées avec passion par les écrivains des deux partis. Pour les fidèles du Donatisme, qui acceptaient aveuglément la tradition de leur Eglise, Marculus était en Numidie le saint par excellence, le grand héros des persécutions de Macarius, la gloire de la secte, un nouveau Cyprien. La présence de ses reliques avait fait de Nova Petra un lieu sacré. Le culte du martyr remontait au jour même de sa mort. Ce jour-là, toute

1) *Passio Marculi*, 3 et 8. — Cf. Optat, III, 6-7.

2) *Passio Marculi*, 7.

3) Voir l'en-tête de la *Passio Marculi*, p. 760 Migne.

4) Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 245-246.

5) Optat, III, 6 ; Augustin, *Contra litteras Petilianæ*, II, 20, 46 ; *Contra Cresconium*, III, 49, 54 ; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

la population de la contrée avait battu la montagne pour retrouver son corps. Puis on avait célébré ses funérailles avec un enthousiasme délirant, « au milieu de l'allégresse des frères » ; on l'avait conduit « en triomphe » au lieu de la sépulture ¹. Une basilique dut s'élever presque aussitôt sur le tombeau du saint, qui devint l'un des centres de la dévotion donatiste et l'objet d'un pèlerniage fameux. Plus de soixante ans après la mort de Marculus, le 1^{er} juin 411, l'évêque schismatique de Nova Petra, un certain Dativus, prononçait à la Conférence de Carthage ces paroles significatives, où le défi du sectaire se compliquait d'un orgueil de sacristie : « Je n'ai pas d'adversaire dans mon diocèse, parce que là-bas repose le seigneur Marculus, le saint dont le sang sera vengé par Dieu au jour du jugement » ². Une autre preuve de la popularité du saint est dans cette relation même, où l'on fixa presque aussitôt le souvenir glorieux de son martyre.

En effet, la *Passio Marculi* est presque contemporaine des événements qui y sont racontés. L'auteur déclare lui-même que la mort de son héros était alors toute récente³. D'autre part, on ne relève dans la relation aucune allusion aux dernières conséquences de l'édit d'union, à la suppression de toutes les communautés schismatiques, à l'exil des évêques, à la victoire complète des Catholiques. Par suite, la *Passio* doit être antérieure au concile de Gratus, qui consacra la déroute du Donatisme ⁴. Elle a dû être composée vers le début de l'année 348, quelques mois après la mort de Marculus. Nous n'en connaissons point l'auteur, qui devait être un clerc dissident de Numidie : dévoué naturellement à son parti, mais homme de bon sens et de talent.

Dans cette relation, qui est pleine de choses et bien composée, on peut distinguer cinq parties. C'est d'abord un

1) *Passio Marculi*, 14.

2) *Collat. Carthag.*, I, 187.

3) *Passio Marculi*, 1.

4) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.*

préambule : utilité des récits de martyres, nécessité d'honorer les victimes des traditeurs comme celles des païens, vie et caractère de Marculus¹. Après cette introduction, le chroniqueur entre dans le vif du sujet : rôle de son héros dans la persécution de Macarius, députation des dix évêques, rencontre de Vegesela, attentat contre les ambassadeurs, arrestation de Marculus². La troisième partie nous transporte à Nova Petra : l'évêque y arrive à la suite du commissaire, est aussitôt emprisonné, et, pendant quatre jours, se prépare au martyre que lui annonce une vision³. Vient ensuite le récit détaillé du supplice⁴. L'ouvrage se termine sur une apothéose : découverte du corps, funérailles solennelles, éloge du héros⁵.

L'essentiel de la *Passio Marculi* est naturellement le récit, qui est riche de matière et assez varié. Mais il s'y mêle un élément oratoire et un élément polémique, qui concourent tantôt à ralentir, tantôt à animer le récit.

L'auteur a le bon goût et le mérite, assez rares chez les hagiographes, de ne pas abuser des discours. Il interpelle parfois ses lecteurs, c'est-à-dire les fidèles de son Église ; mais c'est moins pour prêcher que pour les prendre à témoin des vertus de son héros. Il ne cache point ses intentions de panégyriste. Dès le début, il célèbre « la gloire d'un si grand martyr », il déclare qu'il va décrire les « vertus du glorieux Marculus » dans « un discours plein d'amour »⁶. Cependant, il évite généralement l'emphase ; il loue moins par les mots que par les faits. Tour à tour, il trace d'intéressants portraits de Marculus aux divers moments de sa vie ou de son calvaire : avant l'épiscopat, dans ses fonctions d'évêque, sous les bastonnades de Vegesela, dans la prison de Nova Petra⁷. La narration se termine par ce panégyrique enthous-

1) *Passio Marculi*, 1-2.

2) *Ibid.*, 3-5.

3) *Ibid.*, 6-9.

4) *Ibid.*, 10-12.

5) *Ibid.*, 13-14.

6) *Ibid.*, 1.

7) *Ibid.*, 2-4 ; 6-7.

siaste, où les antithèses abondent, mais naissent des faits eux-mêmes : « O martyr mémorable et insigne du bienheureux Marculus ! Exemple d'un courage inébranlable, que doivent souhaiter tous les dévots ! Enseignement nécessaire à tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, où l'on voit le mérite d'une vie glorieuse parvenir à la palme ! Un homme qui, dès le jour de sa conversion, renonce au monde ; qui, encore catéchumène, se montre digne de l'épiscopat ! Et, dans l'épiscopat, le privilège glorieux du martyr ; dans le martyr, les miracles où se manifeste la puissance de Dieu, à qui appartiennent honneur et gloire et empire dans les siècles des siècles ! Amen »¹.

Ce panégyriste ne serait pas un vrai Donatiste, s'il ne mêlait à son récit la polémique. Il maudit avec conviction les adversaires de son Eglise, les « traditeurs », et dans son préambule et dans ses narrations, toutes les fois que l'occasion s'en présente, plus souvent même². Il en veut principalement aux persécuteurs de son héros, aux commissaires de l'empereur Constant, surtout au terrible Macarius : « Tout à coup, dit-il, dans la maison du tyran, de l'empereur Constant, et, venant des hauteurs de son palais, retentit le grondement sacrilège de la persécution de Macarius. Deux bêtes féroces furent envoyées en Afrique : à savoir, ce Macarius et un certain Paulus. On déclara la guerre à l'Eglise : guerre maudite et horrible. Le peuple chrétien était mis en demeure de rétablir l'union avec les traditeurs ; il devait y être contraint par les glaives nus des soldats, en présence des enseignes ornées de dragons, au milieu des clameurs des foules. Des deux bêtes féroces, la plus hideuse était Macarius. Pour mener à bien cette œuvre de sang, dans les autres provinces, il avait essayé longtemps de la ruse. Mais en Numidie, et à l'égard du glorieux Marculus, il donna des preuves éclatantes d'une cruauté barbare et d'une férocité

1) *Passio Marculi*, 14.

2) *Ibid.*, 1 ; 3-6 ; 8 ; 10-12.

inouïe... ' ». On voit le ton, qui d'ailleurs était de style dans l'Eglise dissidente, dès que les persécuteurs étaient en cause. Plus loin, le chroniqueur décrit avec une visible complaisance les exploits des bourreaux à Vegesela et à Nova Petra¹. Et cependant, s'il se plaît à cette petite guerre contre les Catholiques, on doit reconnaître que, pour un Donatiste, il est relativement discret dans la polémique : s'il mêle aux faits l'invective, du moins il ne laisse pas le pamphlet empiéter sur la narration.

Le récit est d'un homme qui savait voir les choses ou se renseigner, et qui connaissait son métier d'écrivain. L'information est méthodique, complète, et, semble-t-il, exacte. Qu'il conte, qu'il décrive ou qu'il peigne, l'auteur sait noter les faits, les traits ou les couleurs, comme il sait les interpréter et les grouper en un ensemble, d'une précision réaliste, qui laisse une impression nette. Voyez, par exemple, l'attitude de Marculus dans la bastonnade de Vegesela : « On entoure le vaillant champion du Christ : brigands aux mains ensanglantées, troupes de soldats barbares, soudain changés en bourreaux. Comme on s'efforce de l'attacher solidement à une colonne, Marculus saisit aussitôt cette belle occasion de montrer la vertu divine qui l'anime. De lui-même, il s'approche de la colonne; il y attache si bien ses bras, il y noue si bien ses doigts, que désormais aucun coup ne pourrait l'en arracher, aucune cruauté ne pourrait l'en séparer. A ce spectacle, le persécuteur aurait dû comprendre qu'un serviteur de Dieu, combattant pour son nom, souhaite les tortures au lieu de les craindre : ils ne sentent point la douleur du corps, ceux dont l'esprit embrasse le Christ et dont l'espérance possède déjà le royaume des cieux. Cependant, contre une seule victime, s'acharnaient les multiples bourreaux. La cruelle bastonnade meurtrissait et déchirait le corps saint de l'évêque. Et chaque coup avait un contre-

1) *Passio Marculi*, 3.

2) *Ibid.*, 4-5; 11-12.

coup : toutes les fois que le bâton d'un bourreau frappait le dos, la poitrine se heurtait contre la pierre dure de la colonne. Le corps, des deux côtés, était cruellement meurtri : et cependant, de la bouche du héros, ne sortait que la louange de Dieu »¹. A ces descriptions réalistes s'ajoute parfois une note mystique, comme la vision de l'évêque ou le songe du bourreau durant la nuit qui précéda le martyre². Ce mysticisme, à l'occasion, se traduit en expressions poétiques. Ainsi, pendant la dégringolade dans l'abîme, le corps du saint est soutenu par le vent, tandis que des anges emportent l'âme³. Il y a en même temps de la poésie, un merveilleux mystique et du réalisme, dans la curieuse peinture du nuage miraculeux qui signale au loin le corps du martyr : « Dès que les premières lueurs du jour firent pâlir l'astre de la nuit, et que la lutte de la lumière contre les ténèbres colora de tons variés la face du ciel, soudain, au fond d'une gorge de la montagne, apparut un nuage éclatant, qui, par des éclairs intermittents ou par un doux rayonnement, s'associait au drame en signalant le corps du martyr. Ce n'était pas une de ces brumes, chargées des rosées du matin, qui obscurcissent d'un voile noir les tons vifs des collines. C'était une nuée lumineuse, toute transparente, qui enveloppait les membres du bienheureux...⁴ ».

L'art du narrateur se montre surtout dans quelques tableaux d'ensemble vigoureusement enlevés, où chaque détail concourt à l'évocation de la scène. Nous citerons, en ce genre, la marche triomphale de Marculus conduit au supplice : « Alors sortait de sa prison le glorieux Marculus, entouré par l'escouade des gardiens et par la troupe des soldats, honoré même par ses persécuteurs. Il s'avancait la tête haute, avec la fermeté d'un vrai chrétien, abandonnant déjà les demeures des hommes, et se hâtant vers les demeures

1) *Passio Marculi*, 4-5.

2) *Ibid.*, 7 et 9.

3) *Ibid.*, 11.

4) *Ibid.*, 13.

des anges. Il s'avancait le visage joyeux, d'un pas pressé, songeant moins au supplice imminent qu'à la gloire future. La route même, par où on le conduisait au supplice, était pour lui comme une voie triomphale. Sur les digues de terre partout aménagées, et de terrasse en terrasse, peu à peu, le terrain s'élevait : dans l'ascension vers la cime qu'allait illustrer le martyre, la montagne et la nature elle-même semblaient au service de l'évêque. Marculus gravit d'abord les premières pentes de la colline, puis il foula du pied les hauts sommets. Comme par les degrés d'un escalier, il s'éleva en l'air : son corps même approcha du ciel et des astres. Appartenant encore au monde, il dominait déjà le monde. Tout ce qui paraît précieux et grand aux profanes, tout cela, pour sa joie, était maintenant plus bas que la plante de ses pieds. Bientôt, l'on parvint au point culminant du rocher. Alors, tous les soldats, les uns par crainte, les autres de douleur, se retirèrent à l'écart : bien que complices du forfait inouï, ils ne voulurent pas y participer de leurs mains » ¹. Pour quelques traits de ce récit, le chroniqueur a pu se souvenir de scènes analogues, popularisées en Afrique par d'anciennes relations de martyre. Mais il est d'autres tableaux où le Donatiste ne doit rien à ses devanciers. Telle est l'exploration des gorges de la montagne par les fidèles qui cherchent le corps de Marculus : « Alors, à la hâte, tous quittent leurs maisons : gens de tout sexe et de tout âge. On vole vers la montagne et vers le nuage, à la recherche du martyr... On arrive au-dessous de l'escarpement du précipice. Dans cet endroit se rencontrent en foule les fidèles, rassemblés là par un même empressement à courir dans une même direction. Mais, bientôt, ils se dispersent dans toute la montagne pour chercher le corps. C'est là qu'il fallait voir comme on se partageait les devoirs de piété. Les uns, d'un coup de leur solide bâton, sondaient rapidement l'épaisseur des fourrés. D'autres glissaient des regards investigateurs

1) *Passio Marculi*, 10.

dans les trous, dans les fentes et les cavités des roches. D'autres, craignant de s'être trompés dans leur précipitation, examinaient encore d'un œil anxieux les rochers qu'ils avaient déjà explorés. Enfin, comme il fallait ici une nouvelle intervention du Seigneur, cet endroit que tous cherchaient fut révélé par des éclairs, vrais messagers divins; une lueur indicatrice, traversant le nuage, montra aux frères le corps désiré. Alors, en cet endroit, comme tous versèrent des larmes de joie! Comme on s'empressa autour du corps devenu illustre! A peine si l'on peut se rassasier de ce spectacle »¹. Le chroniqueur a mis l'animation pittoresque d'une scène de chasse dans la poursuite ardente de ces dévots qui cherchent leur saint.

Un dernier trait à noter, trait assez rare dans la littérature hagiographique, c'est le souci de peindre l'âme. Voici Marculus avant et après son élection à l'épiscopat : « C'était un homme dès longtemps élu par le Seigneur, et prédestiné. A peine initié aux rudiments de la foi, il se détourna des lettres profanes. Désormais, il méprisa les travaux du forum et la fausse grandeur des sciences de ce monde, ne voulant plus élever son esprit que vers le ciel. De la barre des tribunaux et des chicanes, il passa à la très sainte école de l'Eglise. Il choisit le vrai maître, le Christ, méritant ainsi d'être honoré parmi les principaux disciples du Christ. Quant à ses qualités morales, la probité de sa conscience, la délicatesse innée de son caractère, la grâce spirituelle empreinte sur son visage, je ne pense pas devoir y insister beaucoup : l'éloge de sa vie antérieure est dans ce fait, qu'il mérita le sacerdoce souverain. Sur la façon dont il remplit les fonctions de l'épiscopat, nous avons un témoignage éclatant : Dieu l'en récompensa en lui accordant le martyre »². C'est surtout au moment de la crise suprême, que le panégyriste se plaît à observer et à peindre son héros. Il le suit

1) *Passio Marculi*, 14.

2) *Ibid.*, 2.

dans sa prison de Nova Petra, pendant les quatre jours de préparation au martyre : « Ces quatre jours, pendant lesquels Marculus attendit en prison la couronne suspendue sur sa tête, doivent être comptés, non comme un temps de souffrance au milieu des misères et des persécutions de ce monde, mais comme un temps de triomphe, digne du royaume des cieux. En effet, il avait bien le droit d'exulter, cet homme qui, après les laborieuses pérégrinations de la chair et du monde, se hâtait d'achever sa route pour aller voir Dieu et le Christ ; cet homme qui, au moment de partir pour aller partager le sort des anges et embrasser les saints, franchissait presque déjà le seuil du Paradis. Il priait assidûment et sans trêve. Il méditait continuellement sur la dévotion. Il avait à la bouche l'Evangile, et, dans la pensée, le martyre. Tout entier aux vertus divines dans ses discours comme dans ses réflexions, il exprimait par ses paroles les plus profonds sentiments de son cœur. Ayant soif encore de la justice spirituelle, et absorbé par la pensée de mériter Dieu, il termina par un jeûne le dernier de ces quatre jours. Il fallait qu'à l'aube du dimanche, de ce grand jour où allait se consommer son martyre, l'âme dévote de l'évêque fût plus agréable à Dieu, pour offrir le double sacrifice. Ce pontife souverain devait écarter, non seulement les séductions du monde, mais encore sa nourriture, avant de consacrer une dernière fois les hosties sur l'autel du Christ : il devait être si pur en approchant de l'autel, qu'il méritât de devenir lui-même une hostie, une victime immolée pour le Christ »¹. Il y a évidemment un peu d'artifice et de convention dans ces mises en scène psychologiques, où l'analyse et le portrait vont toujours un peu plus loin que la réalité. Mais ce souci de peindre l'âme n'a rien de vulgaire : il donne au récit plus de portée et d'intérêt dramatique.

Que l'on considère la forme ou le fond, la *Passio Marculi* est l'une des œuvres les plus importantes et les mieux

1) *Passio Marculi*, 6-7.

venues de la littérature donatiste. Cette relation est précieuse, d'abord, par tous les renseignements qu'elle nous fournit sur l'un des plus célèbres martyrs schismatiques, et sur le culte des saints dans l'Église dissidente. Mais l'ouvrage vaut aussi par lui-même. Il est bien ordonné, de proportions justes, assez varié dans ses éléments, et d'un ton presque modéré pour un sectaire africain. Le style, généralement net et vif, s'élève à l'occasion. L'auteur, assurément, a ses défauts, qui sont les défauts du genre ou de la secte ou des rhéteurs du temps, mais qui sont ici atténués par le bon sens ou le bon goût. Ce clerc donatiste était un lettré de talent, capable d'écrire une page éloquente, un morceau brillant ou pittoresque.

Au nom de Marculus, les dissidents africains associaient ordinairement le nom d'un autre martyr du même temps : le célèbre Donat de Bagaï. Ce Donat, qui avait été l'un des chefs de son parti, était probablement devenu le héros d'une grande relation, analogue à la *Passio Marculi*, et malheureusement perdue. Comme Marculus, Donat de Bagaï était resté très populaire dans l'Église dissidente. Plus de cinquante ans après sa mort, dans les controverses entre les deux partis, on discutait encore sur la réalité de son martyre. L'écho de ces discussions nous est parvenu dans les œuvres d'Optat et d'Augustin. A défaut d'un récit détaillé, nous avons des renseignements assez explicites sur le farouche évêque de Bagaï et sur les traditions diverses qui le concernaient.

On sait quel fut, en 347, le rôle de cet évêque-tribun. Macarius et Paulus, les commissaires de l'empereur Constant, arrivaient en Numidie pour y restaurer l'unité religieuse. Donat organisa la résistance, appela les Circoncellions, fit de Bagaï la place forte du Donatisme. L'aventure se termina par une bataille contre les troupes du comte d'Afrique Silvester, par un massacre des Circoncellions, par la prise et le sac de Bagaï¹. Dès ce moment, le belliqueux évêque dispa-

1) Optat, III, 4.

raît de l'histoire : tué sans doute sur le champ de bataille, ou mis à mort par ordre du vainqueur. Deux faits, du moins, sont certains : Donat de Bagaï mourut vers le temps où fut saccagée sa ville épiscopale, donc en 347, et les schismatiques africains l'honoraient comme un martyr¹.

C'est précisément sur les circonstances et la réalité du martyre, que portait la controverse. Suivant les schismatiques, l'évêque de Bagaï avait été précipité dans un puits sur l'ordre de Macarius : « Les Donatistes, disait un jour Augustin, les Donatistes nous citent je ne sais quelles victimes de la persécution, des martyrs à eux. Voilà que Marculus a été précipité du haut d'une roche ! Voilà que Donatus de Bagaï a été lancé dans un puits!.. »². Au contraire, d'après une tradition catholique qu'a recueillie Augustin, l'évêque de Bagaï s'était jeté lui-même dans son puits³. Ce puits, dans les traditions rivales sur Donat, jouait donc le même rôle que le rocher dans les traditions sur Marculus. Tout porte à croire que les choses se sont passées de même dans les deux cas, et que ce fameux puits de Bagaï, comme la roche de Nova Petra, n'a été complice ni d'un supplice illégal, ni d'un suicide.

Ici, comme pour l'histoire de Marculus, les deux récits opposés, contradictoires en apparence, se peuvent concilier cependant : tous deux contiennent des données exactes, avec des interprétations erronées. Comme l'affirmaient les schismatiques, Donat de Bagaï a bien été jeté dans un puits ; et pourtant, comme le faisaient remarquer les Catholiques, jamais un gouverneur ou un commissaire impérial n'a pu ordonner un supplice de ce genre. Aussi n'est-ce pas l'évêque vivant qu'on a lancé dans le puits : c'est son cadavre. Optat de Milev, qui écrivait une vingtaine d'années après les événements, nous fait connaître une forme plus ancienne de

1) Optat, III, 6 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 14, 32 ; 20, 46 ; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

2) Augustin, *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

3) « Quid tradunt nostri ? quia ipsi se praecipitaverunt » (*ibid.*, XI, 15).

la tradition : de son temps, nous dit-il, on racontait que l'évêque de Bagaï, comme Marculus, avait été tué (*occisus*) par ordre de Macarius¹. Dès lors, tout s'explique. Donat avait été frappé du glaive sur le champ de bataille, ou, après la bataille, comme rebelle : pour dérober ses reliques à la dévotion fanatique de ses partisans, on jeta son cadavre dans un puits, comme on lança celui de Marculus dans le gouffre de Nova Petra. Les deux légendes ont évolué de même, en une double série de traditions parallèles, où la réalité se déformait partiellement, mais sur des points différents, dans l'imagination populaire de chacun des deux partis, et sous l'influence de leurs controverses.

L'année même où Marculus et Donatus de Bagaï succombaient en Numidie, d'autres Donatistes furent martyrisés à Carthage : deux laïques, Isaac et Maximianus. Leur histoire nous est connue par une grande relation, entièrement conservée sauf des altérations de copistes : la *Passio Maximiani et Isaac*. Médiocre en lui-même, cet ouvrage n'en est pas moins très précieux. Si l'on écarte le fatras et le verbiage d'un prétentieux déclamateur, on en dégage aisément un récit complet du martyre : récit net, plein de détails précis et vivants, notés par un contemporain et un témoin oculaire.

Les noms de Maximianus et Isaac nous sont parvenus seulement dans la relation. On ne les trouve mentionnés nulle part ailleurs, bien que les Donatistes du temps d'Augustin semblent avoir cité ces héros de leur secte². Évidemment, c'étaient de modestes héros que ces deux martyrs de Carthage ; c'étaient des humbles, de simples laïques, qui n'eurent jamais la gloire posthume de l'évêque Marculus, et qui furent vite oubliés hors des cercles schismatiques de leur cité. C'est donc uniquement d'après la *Passio* que nous pouvons reconstituer leur histoire. Voici les faits.

Nous sommes à Carthage, au mois d'août 347. Depuis longtemps, par un privilège unique en ces contrées, la capi-

1) Optat, III, 6.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 49, 54.

tale de l'Afrique romaine avait échappé aux violences de la persécution et aux horreurs de la guerre religieuse¹. Elle devait sans doute ce privilège, soit à la présence du proconsul, de sa cohorte et de sa police, soit à la modération un peu sceptique des habitants d'une grande ville, soit à la diplomatie des deux évêques rivaux, qui étaient les primats des deux Églises ennemies, et qui partout ailleurs se combattaient ouvertement, mais qui, dans leur ville épiscopale, devaient se ménager mutuellement, par coquetterie de loyauté ou par prudence. Toujours est-il que la paix religieuse régnait depuis longtemps à Carthage. Elle n'y avait même pas été sérieusement troublée par l'édit de Constant. Malgré l'accueil hautain qu'il avait fait d'abord aux commissaires impériaux², Donat le Grand n'avait pas osé en appeler à la force. Il s'était contenté probablement de quitter la place; ou bien, il avait été immédiatement exilé. En tout cas, l'union religieuse avait été rétablie à Carthage sans trop de difficultés, et, semble-t-il, sans violences graves. Nous savons seulement qu'un Donatiste de la ville, un certain Maximianus, avait été arrêté à ce moment, puis relâché; c'est ce que ses admirateurs appelaient sa « première confession » (*prima confessio*)³.

Cependant, l'union des deux Églises n'était qu'apparente; et les Catholiques la voulaient réelle. Le 15 août, le proconsul promulgua et fit afficher au forum un édit dont il était l'auteur : il y annonçait une série de mesures qui avaient pour objet d'assurer l'exécution intégrale du rescrit de l'empereur, et il y défendait à tous de donner asile aux clercs donatistes qui refusaient de s'incliner⁴. Ce jour-là, Maximianus dînait chez un ami avec d'autres sectaires. Hanté par le souvenir glorieux de sa « première confession », il eut une

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768 Migne.

2) Optat, III, 3.

3) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768.

4) « ... Proconsul... et feralis edicti proposito sacrilegae unitatis iterum foedus celebrari... » (*ibid.*, p. 768).

vision qui semblait lui annoncer un prochain martyre. En sortant de table, emporté « par l'enthousiasme d'un esprit échauffé », il alla tout droit au forum, où, en un tour de main, il lacéra l'édit proconsulaire. Arrêté aussitôt, il fut traduit devant le proconsul, qui, avant de décider de son sort, le fit frapper jusqu'au sang avec des fouets aux lanières garnies de plomb, puis avec des verges ¹. Tout à coup, dans la foule des curieux qui assistaient à la scène, retentit un cri de défi : « Venez, disait la voix, venez, traditeurs, venez guérir la folie de votre unité ! » ². Furieux, le proconsul se tourna vers le chef de la police, et lui ordonna d'arrêter l'impertinent. On eut vite fait de découvrir le coupable, qui, d'ailleurs, fut dénoncé par des Catholiques et livré aux soldats. C'était encore un Donatiste, un certain Isaac, qui avait eu, lui aussi, une vision lui présageant le martyre. Sur l'ordre du juge, les bourreaux laissèrent là Maximianus, pour soumettre le nouveau-venu aux mêmes épreuves ³.

Quand les bourreaux furent las de frapper, le proconsul prononça la sentence : il condamna les deux sectaires à l'exil. En attendant, il les fit emprisonner. Mais, à peine dans son cachot, Isaac rendit l'âme ⁴. A cette nouvelle, tous les Donatistes de la ville accoururent vers la prison. Ils réclamèrent en vain le corps de leur martyr. Craignant qu'on ne le fit disparaître en le privant de sépulture, ils restèrent là, montant la garde et chantant des cantiques, tout le reste du jour, puis toute la nuit suivante, nuit du samedi au dimanche. A l'aube, ils espéraient encore qu'on permettrait l'inhumation. Mais le proconsul voulut enlever aux schismatiques jusqu'aux reliques de leurs martyrs : il ordonna de disperser la foule, et de jeter à la mer, avec le mort, Maximianus encore vivant ⁵. Telle est, du moins, la tradition donatiste.

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768-769.

2) *Ibid.*, 1, p. 769.

3) *Ibid.*, 2, p. 769-770.

4) *Ibid.*, 3, p. 770.

5) *Ibid.*, 6, p. 772.

L'ordre fut exécuté. Un détachement de soldats, avec des triaires, se dirigea vers la prison, écartant les fidèles à coups de bâtons, blessant beaucoup de personnes. Sous bonne escorte, les deux prisonniers, le mort et le vivant, furent conduits au port. On les jeta dans un navire qu'on tenait prêt, et qui aussitôt leva l'ancre. Une fois en pleine mer, on lia fortement chacun des deux martyrs, en leur attachant, au cou et aux pieds, des jarres pleines de sable. Puis on lança dans les flots, séparément, loin l'un de l'autre, les deux corps, qui coulèrent à pic jusqu'au fond¹. Mais la mer ne voulut pas être complice du sacrilège et de la cruauté des hommes. Aussitôt se déclencha une terrible tempête, qui dura plusieurs jours. Les eaux soulevèrent les deux cadavres, les rapprochèrent, et finirent par les pousser vers la côte. Pendant tout ce temps-là, les Donatistes de Carthage étaient restés sur le rivage, attendant avec confiance le miracle qui leur rendrait leurs martyrs. Le sixième jour, les reliques arrivèrent. On les recueillit avec un pieux enthousiasme, et l'on célébra les funérailles².

Telle est la curieuse histoire de Maximianus et d'Isaac, de leurs provocations, de leur martyre, de leur miraculeux retour au rivage. Sans doute, nous n'avons aucun moyen de contrôler le récit. Mais nous n'avons non plus aucune raison de le tenir pour suspect. La relation est d'un contemporain, d'un témoin oculaire ; elle a été composée pour les Donatistes de Carthage, dont beaucoup avaient personnellement connu les martyrs³. L'auteur a pu interpréter les faits à sa façon, mais non les inventer.

Sur un point, cependant, nous relevons une grosse invraisemblance : on ne peut admettre que Maximianus ait été jeté vivant à la mer⁴. Jamais, dans l'Afrique de ces temps-là, jamais un magistrat romain n'eût ordonné ce genre de

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 7, p. 772.

2) *Ibid.*, 7-9, p. 773.

3) *Ibid.*, 4 et 11, p. 767 et 774.

4) *Ibid.*, 6-7, p. 772.

supplice. D'après la relation même, le proconsul prononce d'abord une sentence parfaitement légale, conforme à l'édit d'union : une sentence d'exil ¹. En conséquence, il fait préparer le navire qui emportera les bannis. Si ensuite le commandant du navire reçoit l'ordre d'immerger les deux exilés, c'est que dans l'intervalle ceux-ci sont morts, et qu'on veut soustraire leurs reliques à la dévotion populaire ². Les condamnés ayant rendu l'âme avant le départ pour l'exil, le juge les prive de sépulture, comme la loi l'y autorise. Ainsi, ce qu'on a lancé à la mer, ce n'est pas un vivant avec un mort, ce sont deux morts.

D'où vient donc la méprise du narrateur ? D'une confusion populaire entre les décisions successives du magistrat, exil, puis interdiction de sépulture, et entre les circonstances diverses de la mort, restées mystérieuses pour l'une des victimes. On savait de source certaine qu'Isaac avait succombé en prison, le jour même de son arrestation, puisque ce jour-là, et jusqu'au lendemain matin, la foule avait veillé sur son cadavre ³. Mais on ignorait ce qu'était devenu Maximianus dans son cachot. On savait seulement qu'il avait survécu à Isaac, et que le lendemain il avait également été traîné vers le port, embarqué, précipité dans les flots ⁴. Mort ou vif ? En réalité, les Donatistes l'ignoraient : rappelons-nous que les soldats, avant d'exécuter leur consigne, avaient écarté la foule à coups de bâtons ⁵. Comme les autres curieux, notre chroniqueur s'est nécessairement tenu à distance du cortège macabre : il n'a pu voir de ses yeux si son héros était mort ou non lors de l'embarquement. Sur ce point, le narrateur n'a pu que reproduire des on-dit. Or, dans le doute, la passion

[1) *Passio Maximiani et Isaac*, 6; p. 771.

2) *Ibid.*, 6 et 9, p. 772-773.

3) *Ibid.*, 3 et 6, p. 770 et 772.

4) *Ibid.*, 7, p. 772.

5) « Veniunt ergo ad carcerem milites et triarii fustibus onerati, et, via caedis populos repellentes, cunctos pene fecerant vulneratos... Posteaquam vix valuerunt universos excludere, defunctum pariter et superstitem ex utroque latere par militum numerus deducebat » (*ibid.*, p. 772).

sectaire devait décider : on supposa, puis on affirma, que Maximianus avait été englouti vivant. C'était une raison nouvelle de maudire les persécuteurs : le parti-pris haineux prêta de la vraisemblance à une hypothèse absurde. Nous voyons là, par un exemple très significatif, comment l'imagination populaire peut transformer un événement, presque sous les yeux des témoins les plus sincères : une légende naît immédiatement d'un fait réel, observé de loin et mal saisi.

Le martyre a eu lieu à Carthage, comme il résulte nettement du récit même et des affirmations du chroniqueur¹. La date peut être fixée exactement.

Pour le jour, les données semblent d'abord contradictoires. D'après l'en-tête de la relation, l'anniversaire tombait le 7 des calendes de septembre (= 26 août)². D'après le texte même du récit, Isaac mourut en prison le 18 des calendes de septembre (15 août), un samedi³ ; les deux martyrs furent jetés à la mer le lendemain (16 août)⁴ ; les corps furent ramenés sur le rivage et inhumés six jours plus tard⁵, donc, suivant la façon de compter des anciens, le 21 août. En raison des circonstances particulières du martyre, l'anniversaire avait dû être fixé, non pas au 15 août (mort d'Isaac), ni au 16 août (mort présumée de Maximianus), mais au 21 août, jour des communes funérailles⁶. Par suite, il y a une évidente contradiction entre les données du texte et celles de l'en-tête. On doit préférer les indications du récit, et cela pour deux raisons, dont la seconde est décisive. D'abord, pour les documents de ce genre, les chances d'altération sont beaucoup moindres

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1 et 11, p. 767-768 et 774.

2) « Incipit Passio S. S. martyrum Isaac et Maximiani, quae est VII Kal. septembres » (p. 767 Migne).

3) « XVIII Kal. sept., die sabbato » (*Passio Maximiani et Isaac*, 6, p. 77).

4) *Ibid.*, 6-7, p. 772.

5) « Post bis ternos dies » (*ibid.*, 8, p. 773).

6) *Passio Maximiani et Isaac*, 9, p. 773.

dans la transmission du texte que dans celle du titre. Ensuite, et surtout, la chronologie confirme nettement ici les données de la relation, qui fait mourir Isaac le 15 août, un samedi : en 347, année du martyre, le 15 août était précisément un samedi. On s'explique aisément d'où vient l'altération de l'en-tête : une simple confusion, courante chez les copistes, entre les signes V et X. Au lieu de *VII Kal(endas) sept(embres)* (= 26 août), qu'on lise *XII Kal(endas) sept(embres)* (= 21 août) : et l'on rétablit la concordance du titre avec le texte, c'est-à-dire la date du 21 août, anniversaire des deux martyrs, ou plutôt de leurs funérailles.

Quant à l'année, c'est sûrement celle de la persécution de Macarius : l'année 347. Macarius lui-même n'est pas nommé ici, comme il l'est dans la *Passio Marculi* ; mais tout nous reporte au temps de sa célèbre et sanguinaire mission. Le chroniqueur mentionne à plusieurs reprises un édit d'union, cause immédiate des provocations de ses héros¹. Cet édit d'union n'est évidemment ni celui de Constantin en 316, ni ceux du temps d'Augustin, en 405 ou en 412 ; comme il n'y en a que quatre dans l'histoire du Donatisme, il s'agit ici du quatrième, celui de 347. On doit d'ailleurs se garder de confondre, dans notre relation, la pièce émanant du proconsul avec l'ordonnance impériale. L'édit proconsulaire fut affiché le 15 août² ; mais l'édit de Constant avait été antérieurement promulgué et exécuté à Carthage³. Au mois d'août, l'unité y était déjà rétablie, mais seulement en apparence ; l'édit du proconsul visait à faire de cette apparence une réalité.

Tel est le cadre historique. C'est dans la Carthage donatiste, au mois d'août 347, qu'il faut replacer le récit, pour bien saisir toutes les allusions du narrateur. Allusions à deux édits successifs, celui de l'empereur et celui du pro-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768-769.

2) *Ibid.*, 1 et 6, p. 768-769 et 772.

3) *Ibid.*, 1, p. 768.

consul ; colère du Diable, qui « frémissant pour la seconde fois, réveille les flammes assoupies de sa fureur », et du proconsul, qui « en affichant un terrible édit, veut par les tortures célébrer une seconde fois le pacte de l'unité sacrilège »¹. Allusions à une « première confession » de Maximianus, inquiété un instant lors de l'application de l'édit impérial². Allusions à la paix religieuse qui régnait depuis ce temps dans Carthage³, où l'union s'était faite sans violences. Allusion aux « innombrables martyrs de Numidie »⁴, c'est-à-dire aux Circoncellions qui venaient de succomber avec Donat de Bagaï.

C'est donc bien à la persécution de Macarius qu'il faut rattacher l'histoire de nos martyrs. La chronologie de cette histoire se résume en trois dates : le 15 août 347, mort d'Isaac ; le 16, ou plutôt dans la nuit du 15 au 16, mort de Maximianus ; le 21 août, jour des funérailles, devenu celui de l'anniversaire.

La relation, bien qu'elle soit l'œuvre d'un témoin oculaire, a été écrite assez longtemps après le martyre. Mais, ici, la question de la date est étroitement liée à d'autres questions que soulève l'étude de la relation, et qui doivent être résolues d'abord : titre et cadre de l'ouvrage, nom de l'auteur.

Le titre usuel, d'ailleurs commode, est tout de convention : *Passio Maximiani et Isaac Donatistarum*. Ce titre, imaginé par les éditeurs modernes, est une variante de celui qui figure dans l'*Incipit* des manuscrits : *Passio martyrum Isaac et Maximiani*⁵. La date de l'anniversaire, qui suit immédia-

1) « Diabolus iterum fremens sopitas furoris flammis in pœnis accendit... ; nec segnior et Proconsul desideriis ejus parem se ipse subjecit, et feralis edicti proposito sacrilegae unitatis iterum fœdus celebrari constitutis cruciatibus imperavit » (*ibid.*, 1, p. 768).

2) « De prima confessione magnanimum » (*ibid.*, p. 768).

3) « Siluerat hic apud Carthaginem persecutionis immanitas..., et, ubique hoste grassante, hic solum tacebant formidines atque terrores » (*ibid.*, p. 767 et suiv.).

4) « Sola de vobis martyribus infinitis Numidia opinionis consolatio fratrum animos exigebat » (*ibid.*, p. 768).

5) *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 767.

tement cet en-tête, en marque assez l'origine ou la destination liturgique. Le véritable titre, ou, du moins, le plus ancien que nous connaissions, le plus complet et le plus exact, est celui que nous a conservé l'*Explicit* des manuscrits : *Epistula beatissimi martyris Macrobi ad plebem Karthaginis de Passione martyrum Isaac et Maximiani*¹. Aux lecteurs pressés, ce titre pourra sembler un peu long. Il a pourtant le mérite d'enfermer en quelques mots beaucoup de choses : il nous renseigne en même temps sur le nom de l'auteur, sur l'occasion et la forme de l'ouvrage, sur les destinataires de la lettre.

L'auteur, d'après le témoignage des manuscrits, est « le bienheureux martyr Macrobius ». En ces temps-là, — sans parler du Macrobe des *Saturnales*, qui était païen, peut-être Africain d'origine, et qui fut proconsul à Carthage, — nous connaissons trois chrétiens d'Afrique qui ont porté le nom de Macrobius : un diacre et deux évêques. Ecartons aussitôt le diacre, qui était catholique, et qui composa un recueil de citations bibliques sur le modèle des *Testimonia* de Cyprien². Ecartons de même le Macrobius qui, jeune encore, devint évêque schismatique d'Hippone en 409³, c'est-à-dire plus de soixante ans après le martyre de Maximianus et d'Isaac. Reste l'autre Macrobius, évêque donatiste de Rome vers 366⁴. C'est à celui-là qu'on attribue ordinairement la relation, et cette attribution est tout à fait vraisemblable.

Les temps concordent. La *Passio*, comme nous le verrons, paraît avoir été écrite une vingtaine d'années après le martyre ; à ce moment, Macrobius gouvernait la communauté donatiste de Rome⁵. Même concordance dans les données biographiques. L'auteur de la relation est un évêque absent

1) *Patrol. lat.*, t. VIII, p. 774.

2) Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 2.

3) Augustin, *Epist.* 106-108.

4) Optat, II, 4 ; Gennadius, *De vir. ill.*, 5.

5) Optat, II, 4.

de Carthage, qui a de l'autorité dans son parti, et qui a quitté l'Afrique depuis la mort d'Isaac et de Maximianus : il parle de son exil ou de sa fuite hors d'Afrique (*secessio nostra*), de son retour possible (*reditus noster*)¹. Tout cela s'applique fort bien à l'évêque donatiste de Rome, qui était un Africain, exilé sans doute en vertu de l'édit d'union vers la fin de 347, et désireux naturellement de revoir Carthage.

On pourrait objecter, il est vrai, le titre de « bienheureux martyr » (*beatissimus martyr*) donné par les manuscrits à l'auteur de la *Passio*. Cette qualification doit être fort ancienne ; car elle ne peut guère avoir été attribuée après coup, à un écrivain d'une secte dissidente, par un copiste catholique. Or, à notre connaissance, le Macrobius qui fut évêque donatiste à Rome, n'est pas un martyr, au sens précis du mot. Mais l'auteur de la relation ne l'était pas davantage, en dépit du titre dont on l'a paré : il déclare lui-même très clairement, dans son préambule, qu'il n'était pas un confesseur², et rien ne laisse supposer qu'il le soit devenu plus tard. Cependant, l'on ne doit pas trop se hâter de conclure à une erreur de copiste. Au iv^e siècle, nous le savons par maint exemple, le titre de martyr s'accordait très aisément ; on le prodiguait, surtout dans les Églises ou sectes persécutées, aux clercs qui avaient eu quelques difficultés avec le gouvernement ou la police. Tel est précisément, ici, le cas du chroniqueur, qui parle de sa fuite³, et du Macrobius de Rome, qui doit avoir été expulsé d'Afrique après l'édit de Constant⁴. Donc, ce titre de martyr est une nouvelle raison de croire que l'auteur de la relation est l'évêque donatiste de Rome.

Le cadre de l'ouvrage est indiqué nettement par l'*Explicit* des manuscrits : c'est une « lettre au peuple de Carthage »⁵,

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 11, p. 774.

2) *Ibid.*, 1, p. 767.

3) *Ibid.*, 11, p. 774.

4) *Optat*, II, 4. — Cf. II, 15 ; III, 1.

5) « *Epistula ad plebem Karthaginis* » (p. 774 Migne).

à la communauté schismatique de cette ville. En effet, la relation commence et se termine comme une véritable lettre. Dans son préambule, l'auteur se félicite de l'heureuse circonstance qui l'amène à écrire aux Carthaginois ; suivant leur désir, ils s'empresse de leur envoyer le récit des martyres dont naguère il a été le témoin dans leur cité¹. Une fois le récit terminé, l'ouvrage revient au ton de la lettre. L'évêque romain rappelle les liens qui l'unissent aux Carthaginois et à leurs glorieux martyrs. Il les exhorte à suivre l'exemple de Maximianus et d'Isaac : « A vous maintenant, mes frères, à vous de suivre la voie qui a conduit ces martyrs au royaume des cieux... Vous avez été leurs maîtres par le grand nombre et la popularité de vos confesseurs : maintenant, à leur tour, ils vous exhortent au martyre... Ils vous tendent les bras du haut du ciel, dans l'espoir de vous voir arriver bientôt. Hâtez-vous sérieusement, luttiez obstinément ; ils vous attendent là-haut, pour jouir avec vous de leurs honneurs. Allons, mes frères, pressez-vous le plus possible, afin de nous donner les mêmes sujets d'allégresse. Qu'à notre retour, nous trouvions chez vous à nous glorifier, comme eux, à notre départ, nous ont donné joie et gloire. Puissions-nous, en arrivant, voir vos trophées ! De même que nous vous avons annoncé leurs victoires, de même nous devons pouvoir, un jour, annoncer vos victoires à tous vos successeurs de Carthage »². Ainsi, la relation proprement dite est encadrée dans une lettre, qui a été adressée de Rome par l'évêque Macrobius aux Donatistes de Carthage.

Dès lors peut se poser avec précision la question de la date. Un premier fait est évident : l'ouvrage a été écrit un certain temps après les martyres de 347. Autrement, la lettre n'aurait pas eu sa raison d'être : les circonstances de la mort de Maximianus et d'Isaac commençaient à s'oublier, et c'est pour cela que les Donatistes de Carthage en avaient demandé

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.

2) *Ibid.*, 11, p. 774.

le récit à un témoin autorisé¹. On doit supposer un intervalle d'une vingtaine d'années. D'autre part, nous savons que Macrobius était évêque donatiste de Rome vers 366, au moment où Optat de Milev publia la première édition de son grand traité². D'ailleurs, Macrobius mourut peu de temps après : il eut pour successeur un certain Lucianus, remplacé lui-même par ce Claudianus qui, en 378, dirigeait déjà depuis plusieurs années la communauté schismatique de Rome³. C'est donc dans les derniers temps de sa vie, vers 366, que Macrobius aurait composé la *Passio*. Un autre indice de la vraisemblance de cette date, ce sont les exhortations au martyre, par lesquelles commence et finit la lettre⁴. C'est pour exciter l'ardeur des Donatistes de Carthage, que Macrobius leur rappelle les triomphes d'autrefois. La lettre a donc été écrite à un moment où les schismatiques africains étaient de nouveau persécutés ou menacés de l'être : sans doute, pendant la période de réaction et de sourde persécution qui suivit la mort de Julien, après la résurrection triomphante et violente du Donatisme⁵. On s'explique aisément qu'alors, dans la communauté schismatique récemment reconstituée à Carthage sous l'autorité de Parmenianus, on ait songé à se préparer au martyre, à célébrer les anniversaires des héros de 347, à chercher auprès d'un témoin autorisé un récit exact et détaillé du martyre d'Isaac et de Maximianus. La *Passio* a donc été composée à Rome par Macrobius, une vingtaine d'années après les événements racontés, dans la période qui suivit la mort de l'empereur Julien : donc, un peu après 363, probablement vers 366.

Malgré le laisser-aller de la narration et du commentaire

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.

2) Optat, II, 4.

3) *Ibid.*, II, 4. — Cf. *Epistula concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 625 et suiv.).

4) *Passio Maximiani et Isaac*, 1 et 11, p. 767 et 774.

5) Optat, II, 17 et suiv.

dans la *Passio Maximiani et Isaac*, on y peut reconnaître cinq parties : un préambule, les scènes d'arrestation et de supplices, la prison, le miracle de la mer, une conclusion. Le préambule indique l'objet de la lettre : l'auteur va raconter les événements dont il a été témoin, le martyre de Maximianus et d'Isaac à Carthage¹. Suit le récit des faits qui ont motivé l'arrestation : affichage d'un édit proconsulaire concernant l'union religieuse ; colère de Maximianus, qui lacère l'édit, est traduit devant le proconsul, et battu de verges ; intervention d'un spectateur, Isaac, qui prononce des paroles imprudentes, est dénoncé, arrêté, et subit le même sort². Dans une troisième partie, on suit les confesseurs en prison, où ils devaient attendre le départ pour l'exil ; Isaac meurt aussitôt dans son cachot, et la foule veille sur son corps ; le proconsul, poussé par les Catholiques, ordonne de jeter à la mer le mort et le vivant³. La quatrième partie contient la description du miracle. A peine les martyrs ont-ils disparu dans les flots, qu'une furieuse tempête éclate ; au bout de six jours, les deux corps sont ramenés ensemble sur le rivage, où la foule des dévots les recueille et célèbre les funérailles⁴. La lettre a pour conclusion une exhortation au martyre⁵.

Presque partout, dans cette relation, se mêlent deux éléments dont la valeur est très différente et l'intérêt très inégal : le récit des faits, et le commentaire. Il convient d'étudier à part chacun de ces éléments, si l'on veut porter un jugement équitable sur l'ensemble de l'œuvre, et se rendre compte des impressions très complexes, même contradictoires, que laisse la lecture.

Le commentaire, c'est-à-dire tout ce que Macrobius ajoute de son cru, est franchement médiocre : ampoulé, déclama-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.

2) *Ibid.*, 1-2, p. 768-770.

3) *Ibid.*, 3-6, p. 770-772.

4) *Ibid.*, 7-10, p. 772-774.

5) *Ibid.*, 11, p. 774.

loire, ennuyeux. L'auteur, qui apparemment prenait ses lecteurs pour des sots, se croit obligé de leur tout expliquer dans son récit, d'interpréter pour eux, et longuement, les choses les plus simples. Son commentaire tourne tantôt au panégyrique, tantôt à la polémique : et rien n'est banal comme ses panégyriques, si ce n'est ses polémiques.

Dès le préambule se révèle la mentalité de l'hagiographe, dans le verbiage et l'emphase des louanges hyperboliques. Effrayé par son sujet, l'auteur ne sait par où commencer, par où finir ; s'il s'attarde à la biographie, il craint de faire tort au martyr ; s'il arrive trop vite au martyr, il paraîtra dédaigner la vie antérieure de ses héros¹. Enfin, il se décide à se mettre en route ; mais pour s'arrêter encore à tout moment, pour s'exclamer à tout propos, pour ramener toujours au panégyrique le commentaire des scènes de tortures², ou des visions³, ou des décisions du proconsul⁴. Il voit partout du merveilleux. Par cette intervention constante de Dieu à toutes les étapes du martyr, il croit grandir encore ses héros ; il ne s'aperçoit pas qu'il les rapetisse, en réduisant à rien leur personnalité, en les condamnant au rôle d'instruments de son parti.

C'est surtout dans l'épisode du miracle de la mer, qu'il faut voir à l'œuvre ce panégyriste intrépide, commentateur infatigable des desseins de la Providence donatiste. Dans cette aventure maritime, tout est providentiel : les arrêts du proconsul, l'ordre de préparer le navire, l'ordre d'embarquer les martyrs pour les jeter dans les flots, les mesures prises pour couler jusqu'au fond les deux corps, l'émoi surnaturel et la révolte de la mer. L'écrivain donatiste se donne carrière dans la description de la tempête : tableau pittoresque selon la formule des rhéteurs du temps, *marine* fantastique à grand fracas et grand cliquetis de mots, où

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.

2) *Ibid.*, 1-3, p. 769-770.

3) *Ibid.*, 5, p. 771.

4) *Ibid.*, 6-7, p. 772.

les vagues, devenues conscientes, concourent d'elles-mêmes à la réalisation du miracle¹. C'est là, d'ailleurs, un thème familier aux hagiographes africains : la mer joue un rôle analogue dans des relations catholiques, comme la *Passio Fabii vexilliferi* ou la *Passio Salsae*. Ces descriptions et d'autres, où l'on surprend des traits de ressemblance sans que rien trahisse un emprunt direct, ne sont que des variantes d'un même lieu-commun, devenu populaire dans les cercles de dévots. En tout cas, dans ce morceau à effet, le donatiste Macrobius l'emporte encore sur les panégyristes catholiques de Fabius ou de Salsa, par la prétention au beau style, le tapage des mots et le verbiage. Par surcroît, l'épisode de la mer se termine ici sur un parallèle méthodique entre les flots et les persécuteurs : « Qu'importe maintenant la rage des hommes, si la mer ne poursuit pas les martyrs ? Qu'importe la férocité des scélérats, si la fureur de la mer ramène les corps pour la sépulture ? Et comment les persécuteurs ont-ils pu condamner ceux qu'ont respectés même les éléments?... »². L'évêque Macrobius tenait beaucoup à ce parallèle, qui, dans l'ouvrage, marque la fin du récit proprement dit et du panégyrique.

L'éloge des héros de la secte appelait naturellement des commentaires d'un autre genre : des invectives contre les persécuteurs. C'était l'une des lois de l'hagiographie donatiste, et Macrobius se garde d'y manquer. Dans son récit, tout déchaînement de violences, tout redoublement de cruauté, a pour cause première une intervention malfaisante des gens de l'autre Église. Les traditeurs ou Catholiques sont les alliés du Diable contre les Saints³. Ils prêchent la persécution ; ils suggèrent au proconsul une des clauses de son édit, l'interdiction de donner asile aux clercs dissidents⁴.

1) *Passio Maximiani et Isac*, 7-8, p. 773.

2) *Ibid.*, 10, p. 774.

3) *Ibid.*, 1-2 et 9, p. 768-769 et 773.

4) *Ibid.*, 1, p. 768.

Ce sont encore les traîtres qui dénoncent Isaac¹, et qui poussent le juge à faire jeter dans la mer les corps des martyrs². Finalement, comme leur auxiliaire le Diable, les Catholiques sont vaincus dans le miracle de la mer, par le Christ et par les flots³. Ainsi, l'histoire des martyrs de Carthage, comme l'histoire tout entière des persécutions de Macarius, devient une sorte de duel entre le Christ, que personnifient les Donatistes, et le Diable, qui a pour instruments les bourreaux ou les Catholiques. Telle est, par exemple, la signification symbolique des tortures de Maximianus, où le sectaire voit une lutte « entre le soldat du Christ et les soldats du Diable »⁴. Tout cela, au fond, n'a rien d'original. On y reconnaît, sous une forme à peine renouvelée, un thème banal de l'hagiographie ; et la lutte traditionnelle entre le Diable et le Christ n'a pas ici un relief particulier. C'est que Macrobius est un médiocre polémiste. On dirait qu'il attaque ici les Catholiques par acquit de conscience : vivant hors d'Afrique, il était sans doute étranger aux passions farouches de ses amis les sectaires africains. Littérairement, on peut le regretter : sa polémique est aussi vague, aussi conventionnelle, que le reste de ses commentaires.

Heureusement, il y a autre chose dans la relation. Quand l'auteur ne vise plus au grand style, quand il veut bien se contenter de raconter ce qu'il a vu ou entendu, il devient beaucoup plus intéressant, et même il écrit beaucoup mieux. Il sait esquisser de petits croquis nets et vivants : Maximianus sortant de table et courant au forum pour y détruire l'édit, ou la brusque intervention d'Isaac dans un groupe de curieux⁵. Il y a une certaine vigueur réaliste dans plusieurs descriptions. Par exemple, dans les scènes du supplice de

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 2, p. 769.

2) *Ibid.*, 6, p. 772.

3) *Ibid.*, 9-10, p. 773-774.

4) « Sic illic bellum gestum est... inter militem Christi et milites Diaboli » (*ibid.*, 1, p. 769).

5) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 769.

Maximianus : « Alors se dressaient, pour frapper plus fort, les horribles bourreaux, qui par leur élan redoublaient la force des fouets garnis de plomb. Tenant en main l'instrument des colères du juge, ils rivalisaient à qui frapperait le plus fort. Mais, en face d'eux, était le Christ, qui, revêtu du corps de son soldat, repoussait du dedans tous les coups que portaient au dehors les bourreaux furieux. Ceux-ci frappaient d'autant plus avec leurs fouets, irrités de voir qu'ils déployaient en vain tant de cruauté ; mais le Seigneur réparait les forces du patient, et, de sa propre force, augmentait la résistance... » ¹. Dans ces descriptions, tout n'est pas cliché d'hagiographe : certains traits révèlent une impression de témoin oculaire.

A un autre point de vue, les visions sont curieuses à étudier. Dans l'une d'elles, on voit le mysticisme s'introduire naturellement, presque sans transition, au milieu d'une scène de la vie familière. Maximianus est à table avec des amis, quand soudain, dans sa coupe, il aperçoit le reflet d'une couronne, présage d'un prochain martyre. Ce miracle produit une telle impression sur Maximianus, qu'immédiatement il court au-devant du martyre ². Plus singulière encore, et plus caractéristique pour l'historien, est la vision d'Isaac, où le futur confesseur lutte avec acharnement contre les agents impériaux, puis contre le prince lui-même. Une nuit, donc, Isaac venait de s'endormir. Tout à coup, il se trouva aux prises avec des ministres de l'empereur. Après une longue lutte, il triomphait de ses adversaires, quand il vit s'avancer l'empereur en personne. Il n'en refusa pas moins d'obéir aux ordres sacrilèges. Dans un terrible corps à corps, Isaac mit le prince hors de combat, et lui arracha un œil. A ce moment, apparut un jeune homme tout rayonnant, qui, en signe de victoire, lui posa sur la tête une couronne radiée, où les rayons se terminaient par des figures, portraits de chrétiens

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 769.

2) *Ibid.*, 1, p. 768 et suiv.

et de chrétiennes. L'empereur vaincu et borgne s'apprêtait à se venger par des supplices. Mais Isaac fut emporté au ciel par des anges. Au-dessus de lui, il entendait la voix d'un vieillard qui criait : « Malheur à toi ! ô monde, tu es perdu ! » ¹. Cette vision étrange trahit l'état d'esprit des Donatistes en ces temps-là : l'exaspération causée par l'édit d'union, les résolutions désespérées allant jusqu'aux idées de révolte, de lutte contre l'empereur, et, comme remède à tant de maux, l'attente mystique de la fin du monde.

Les meilleures pages de la relation sont peut-être les scènes populaires qui peignent sur le vif la dévotion donatiste. Voici d'abord la veillée sainte autour d'un corps de martyr : « Dès qu'Isaac fut mort, la nouvelle de son martyre arriva vite aux oreilles de tous. Aussitôt, pour rendre les derniers honneurs à son corps, tous les frères accoururent avec allégresse. Mais les bourreaux refusèrent de laisser ensevelir le corps. Alors, tous les fidèles montèrent la garde, pour empêcher qu'on ne jetât le cadavre sans sépulture. Ils veillèrent avec enthousiasme, là, pendant tout le jour, puis la nuit. Et la foule entonnait des chants de triomphe, des psaumes, des hymnes, des cantiques, tous à la gloire du défunt. Gens de tout âge et de tout sexe se félicitaient et se réjouissaient ardemment d'assister à une pareille fête. Quel honneur, ô mes frères, quel honneur le Seigneur daignait accorder à ses martyrs ! Le 18 des calendes de septembre, un samedi, le peuple était autorisé à veiller, comme pour la vigile de Pâques !... » ². Un autre croquis à noter est la déroute des dévots, écartés brutalement de la prison, à coups de bâtons, par la police ³. Une scène réellement belle est le tableau de la foule donatiste couvrant la côte, et attendant que la mer lui rende les corps de ses martyrs : « Partout, les frères assiégeaient les rivages, comme si la renommée, dans les étapes de leur voyage, avait précédé les corps des martyrs.

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 3-5, p. 770-771.

2) *Ibid.*, 6, p. 772.

3) *Ibid.*, 7, p. 772.

Nuit et jour, et, par moments, avec anxiété, le regard fixe, on surveillait la mer : on attendait le miracle que l'on croyait devoir se produire par la vertu ordinaire de Dieu. Tout à coup, au bout de six jours, au milieu des cris d'enthousiasme, on vit venir les temples du Christ. Tous les fidèles coururent au-devant, comme ils pouvaient, les yeux brillants d'allégresse, et cherchant à saisir leur proie. Leurs mains tendues touchèrent les corps tant désirés, glorieux trophées que l'onde résonnante, comme avec un murmure de joie, se hâtait de leur rendre. Ainsi furent exaucés les vœux des dévots ; et la communauté des frères reçut, en les baisant avec allégresse, les reliques des martyrs » ¹. Il y a de la grandeur dans la peinture de cette foule, si sûre de sa foi et de son Dieu qu'elle escompte un miracle.

Voilà ce qui fait pour nous le prix de la *Passio Maximiani et Isaac*. Suivant le point de vue, on peut porter sur cet ouvrage les jugements les plus divers. Dans l'ensemble, l'œuvre est confuse et médiocre. Macrobius n'est pas heureux dans ce qu'il ajoute à l'histoire même du martyr ; ses commentaires, verbeux et déclamatoires, sont d'un sectaire bavard et sans talent. Pourtant, au milieu de ce fatras, se détachent des morceaux intéressants, beaucoup plus nets, assez bien venus : souvenirs, croquis ou tableaux d'un témoin. Ce qui mérite d'être retenu, dans cette relation, n'est peut-être pas ce à quoi l'auteur tenait le plus. Rendons du moins à l'évêque Macrobius cette justice, que, s'il a beaucoup déclamé, il a eu l'esprit de ne pas trop gâter par ses déclamations le récit même des faits. Enfin, n'oublions pas que, ces faits, nous les connaissons seulement par lui.

Il nous reste à dégager les traits communs aux trois relations qui représentent pour nous la littérature hagiographique sur les martyrs donatistes proprement dits : la *Passio Donati*, la *Passio Marculi*, la *Passio Maximiani et Isaac*.

La valeur documentaire est hors de cause. Ces trois ou-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 8, p. 773.

vrages nous fournissent tous ou presque tous les renseignements, arrivés jusqu'à nous, sur des martyrs de la secte qui, autrement, nous seraient ou mal connus ou complètement inconnus. Les relations contiennent aussi beaucoup d'indications précieuses sur le culte des martyrs, sur des épisodes des persécutions, sur l'état d'esprit des schismatiques.

La valeur littéraire est, assurément, beaucoup plus inégale. Les défauts abondent : violences, déclamations, emphase, mauvaise rhétorique et mauvais goût. Les trois relations n'en restent pas moins, pour l'histoire littéraire, de très curieux spécimens de l'hagiographie donatiste. Au milieu du fatras, on rencontre même des récits assez vifs, des descriptions pittoresques, des scènes de la vie religieuse, des pages presque éloquentes.

Sans doute, les trois ouvrages ne peuvent être mis sur le même rang. Ils diffèrent l'un de l'autre sur bien des points. Par le cadre : récit proprement dit, sermon, lettre. Par la proportion des divers éléments : faits, narration, polémique, exhortations ou déclamations. Par la valeur intrinsèque : la *Passio Maximiani* ne vaut pas la *Passio Donati*, qui ne vaut pas la *Passio Marculi*.

Et cependant, on relève bien des traits communs. D'abord, pour le fond. Les trois relations sont des œuvres de contemporains, de témoins oculaires ; elles avaient une destination liturgique ; elles trahissent l'intention d'édifier les fidèles aux dépens des Catholiques ; elles sont animées du plus pur esprit sectaire. Elles ne présentent pas moins d'analogies dans la mise en œuvre et dans le détail : mélange de récit, de sermon et de controverse ; prétention au beau style, avec ornements de rhéteur ; tableaux curieux, mêlés au fatras ; réalisme, et sens du pittoresque. D'après ces traits communs, on peut se faire quelque idée de ce qu'était, dans son ensemble, la littérature hagiographique des Donatistes.

En quoi cette hagiographie des schismatiques africains différait-elle de l'hagiographie catholique du pays ? A vrai

dire, la différence n'était ni dans le fond, ni dans la forme. Elle était simplement dans l'esprit et dans le ton : esprit sectaire, ton polémique. Là, comme ailleurs, les dissidents prétendaient au monopole de la sainteté. Dans leur Église, on devenait martyr sous les coups des Catholiques, ou, du moins, on le croyait; et, par suite, on ne pouvait louer les martyrs qu'aux dépens des Catholiques. Le récit édifiant tournait à la profession de foi, et le panégyrique à la satire.

Un dernier trait qui distingue les relations donatistes, c'est la place qu'y tient la foule. Toujours le peuple est là, soit pour défier les bourreaux et recevoir les coups, soit pour assister les confesseurs, soit pour recueillir les reliques et rendre les derniers honneurs aux victimes. Jusque dans la genèse du récit et l'interprétation des faits, on surprend l'action indirecte des foules. Les trois relations conservées sont presque contemporaines des événements, et cependant l'on y saisit déjà le travail des imaginations populaires. Non pas de véritables légendes; car les faits étaient trop récents encore. Mais une tendance marquée à embellir les choses, à poétiser les faits en les interprétant. Tendance naturelle dans une secte qui se recrutait surtout parmi les illettrés, et qui vivait du fanatisme, et qui ménageait de parti-pris les passions ou les préjugés du vulgaire.

PAUL MONCEAUX.

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

I

LA DORURE PARTIELLE DES STATUES.

On a été étonné, en découvrant la statue en marbre de Dionysos dans le sanctuaire syrien du Janicule¹, de constater que seuls la chevelure et le visage, les mains et le canthare étaient dorés. Impossible de croire à l'existence primitive d'une couche d'or qui aurait recouvert toute la statue, et dont il n'aurait subsisté que des traces localisées aux endroits indiqués : il semble évident que le reste du corps est demeuré indemne².

Pour expliquer cette curieuse disposition, on a généralement admis que la statue était recouverte de vêtements réels, et qu'on avait doré les parties apparentes; afin de donner au spectateur l'illusion du métal précieux³.

Une telle hypothèse n'a certes rien que de très vraisemblable : la coutume d'habiller les statues est connue, aussi bien pour l'antiquité que pour les temps modernes⁴; elle apparaît d'autant plus plausible si l'on admet, avec M. Gauckler, que les Syriens, comme tous les Orientaux, désap-

1) Cette statue a été souvent reproduite : Nicole-Darier, *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule*, pl. III-V; Gauckler, *Comptes-rendus de l'Académie*, 1909, p. 619, pl. II; 1910, p. 395, pl. 6 (tête seule); *Ausonia*, 1909, Varietà, p. 30, fig. 4; *Notizie degli Scavi*, 1909, p. 395, fig. 3, etc.

2) Nicole-Darier, p. 42.

3) *Ibid.*; Gauckler, *Comptes-rendus*, 1910, p. 398; *Notizie degli Scavi*, l. c.; *Ausonia*, p. 26-7.

4) Sébillot, *Le folk-lore de France*, IV, p. 171; Stackelberg, *Bekleidung der Andachtsbilder*, *Archives suisses des traditions populaires*, XII, 1909, p. 190 sq., etc.

prouvaient la nudité, et vêtaient les types helléniques qu'ils adoptaient¹.

Toutefois, on a émis des doutes, et M. de Ridder estime que si la statue avait été vêtue, l'artiste ne se serait pas donné la peine d'en travailler le corps avec autant de soin que s'il avait dû rester visible². L'objection n'a, il est vrai, pas grande portée : si les vêtements recouvrent souvent des corps de bois rudement équarris, où seules les extrémités en marbre, têtes, pieds et mains sont soigneusement terminées³, dans d'autres cas, le corps, bien que caché par la draperie, n'est pas négligé⁴. D'autre part, M. Gauckler a pensé que la statue, après avoir été créée pour la religion gréco-romaine, fut adoptée par les Syriens, et modifiée alors par l'adjonction d'habillement et de dorure⁵.

Sans vouloir nier la vraisemblance de cette hypothèse, je crois toutefois qu'on peut présenter une autre explication : la statue, à la tête et aux mains dorées, n'aurait pas été vêtue, et se serait présentée aux regards du spectateur telle que nous la voyons encore maintenant.

*
* *

Les causes qui expliquent l'œuvre d'art sont souvent complexes, et l'on peut donner d'un phénomène artistique des interprétations différentes. Il en est ainsi pour la dorure des statues. Elle peut n'avoir d'autre but que de communiquer au bois, à la pierre, au bronze, à la terre cuite, l'apparence d'une matière plus précieuse, et l'on sait que les vases de pierre des Minoens, la vaisselle de terre des Etrusques, argentés ou

1) Gauckler, *Comptes-rendus*, 1910, p. 398; *Notizie degli Scavi*, p. 395.

2) *Rev. des Ét. grecques*, 1910, p. 199.

3) Ex. fragments, têtes, mains, pieds, en marbre, qui surmontaient des corps en bois, trouvés dans l'Isium de Pompéi, Lafaye, *Hist. du culte des divinités d'Alexandrie*, p. 189-90.

4) Ex. statue égyptienne de Dashour, cf. Collignon, *Les statues funéraires*, p. 4.

5) *Comptes-rendus*, 1910, p. 398.

dorés, s'efforçaient de rivaliser avec la vaisselle d'or et d'argent, de même que les statuettes d'argile de Smyrne imitaient l'éclat de l'or véritable. Ailleurs, la dorure ne sert qu'à *varier la polychromie* statuaire, et avive les lèvres¹, les ailes, les cheveux ou la barbe². Mais souvent aussi elle a une *valeur symbolique*, qui est bien connue, et sur laquelle il est inutile d'insister : l'éclat du métal répondant au rayonnement divin. Si l'or de certaines chevelures ne tend qu'à rappeler la teinte naturelle, ailleurs il a cette valeur symbolique³; si l'on dore les lèvres de certaines statues comme procédé de polychromie conventionnelle, les lèvres dorées des crânes que les chrétiens découvraient dans les sanctuaires païens d'Alexandrie, avaient une valeur rituelle. Alors que M. Nicole ne veut voir dans la dorure du Dionysos du Janicule que le désir de tromper le spectateur sur la matière de la statue, M. Gauckler, avec raison semble-t-il, lui accorde une valeur symbolique, qu'il attribue aussi à d'autres marbres dorés laissés par l'antiquité⁴.

*
* *

Trouvons-nous parmi ces derniers l'équivalent de la dorure partielle du Dionysos⁵? Maintes têtes de marbre dorées⁶ sont

1) Ex. tête de bronze du v^e siècle, Bulle, *Schöne Mensch*, p. 19, 45, pl. 127; Furtwaengler, *Beschreibung*, p. 372, n° 457.

2) Rhyton de Tarente (barbe et cheveux dorés), *Wienerjahreshefte*, V, p. 119; cf. encore *Dict. des ant.*, s. v. Sculptura, p. 1149 et note 14; Nicole-Darier, p. 42; Blümner, *Technologie*, III, p. 209; Lafaye, *op. l.*, p. 189; sarcophage de Carthage, *Mon. Piot*, XII, 1905, p. 84; *Comptes-rendus Acad.*, 1902, p. 62.

3) Cf. la chevelure d'or d'Apollon; Ammon, à la chevelure, à la barbe, aux cornes d'or, etc.

4) *Dict. des ant.*, s. v., Sculptura, p. 1147. Erreur de croire que ce procédé de dorer les marbres était spécial à Carthage, Audollent, *Carthage romaine*, p. 643, note 1.

5) Cf. Dionysos de l'Isium de Pompéi, entièrement doré, Lafaye, *op. l.*, p. 190.

6) Nicole-Darier, p. 37-8; *Compte-rendu*, 1910, p. 396; tête d'Asklépios, *Röm. Mitt.*, 1901, p. 379; *Notizie degli Scavi*, 1909, p. 397, note 1; *Rev. des ét. grecques*, 1902, p. 389.

détachées du corps auquel elles appartenaient, et l'on ne saurait dire si celui-ci avait gardé le ton naturel de la pierre ou avait reçu la même couverte.

Mais l'on connaît des exemples de dorure symbolique partielle, laquelle, le fait nous intéresse spécialement, est le plus souvent réservée aux mains et à la tête. Suivant le rite funéraire égyptien, on dorait les doigts et la face de la momie, dont le visage devait « resplendir comme la lumière »¹; parfois, dans la nécropole d'Antinoé, des feuilles d'or ont été appliquées sur le front, les avant-bras, les mains, les genoux, les pieds; et les yeux, les narines, la bouche, les oreilles, le nez, le sexe, sont aussi dorés². Est-il besoin de rappeler, après les visages d'or des sarcophages égyptiens, les masques funéraires de Moulana en Crète³, ou de Mycènes⁴; de remarquer qu'au moyen âge le visage du Christ et ses mains sont jaune d'or pour exprimer la même idée, celle que son corps rayonne d'une lumière surnaturelle⁵; et qu'aujourd'hui encore, les indigènes du Baoulé (Côte d'Ivoire) recouvrent d'or les yeux, la bouche ou la tête entière des personnages de marque?⁶ La dorure n'est donc pas nécessairement complète, et le visage

1) Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 201; *Gaz. des B.-A.*, 1908, I, p. 128. Ex. statue du double du roi Aoutou ab Rî Hor, en bas, dorée sur le visage, la poitrine, les pieds et les mains; de Morgan, *Dashour*, I, p. 91-3, pl. XXXIII-XXXV; Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 227; Bulle; *Der Schöne Mensch*, p. 11. — Soi-disant pour faire entrer dans le corps du défunt la vertu des métaux indestructibles, *Rev. Hist. relig.*, 1913, LXVIII, p. 6. D'autres ont dit : « pour le préserver d'affections de la peau posthumes »! Cabanès, *Remèdes d'autrefois*, p. 185.

2) *Annales du Musée Guimet*, XXX, p. 121.

3) *Arch. Anz.*, 1904, p. 653.

4) On sait que pour M. Staïs, ces masques n'étaient pas posés sur le visage même du défunt, mais décoraient le cercueil.

5) Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen-âge*, p. 56; sur certains manuscrits, les noms de Dieu, du Christ, du Saint-Esprit, sont tracés en lettres d'or ou d'argent. Burmann, *The early gold and silver manuscripts*, *Classical Philol.*, VI, 1911. Cf. dans les textes chrétiens primitifs, « le visage des justes brillera comme le soleil », Amélineau, *Vie de Schnoudi*, p. 236; le visage de l'apôtre Paul, qui apparaît à Schnoudi, est lumineux comme le soleil, *ibid.*, p. 348.

6) *L'Anthropologie*, 1900, p. 439; cf. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 28.

reçoit souvent un traitement spécial. La face des anciens Dionysos dorés de Corinthe était aussi barbouillée de vermillon¹, comme le sont les visages de certaines idoles des Hottentots, ou ceux des défunts en maintes contrées². Et dans certaines fêtes rituelles, les demi-civilisés actuels ne se masquent-ils pas le visage en laissant le corps nu³?

*
* *

La Grèce ancienne fournit des exemples de cet usage. On a fait observer que la dorure des statues, fragile, devait être souvent restaurée, et que des âmes pieuses se chargeaient de cette réfection, en totalité ou en partie⁴. Mais il ne faudrait pas croire que l'on se bornait à redorer la statue; on pouvait aussi, pour remercier le dieu ou le héros d'avoir accordé un miracle, d'avoir exaucé un vœu, dorer entièrement ou partiellement son image qui était jusque-là vierge de tout éclat. Si l'on procède ainsi pour la statue entière de Neryllinos⁵, les Lacédémoniens se bornent à vouloir dorer le visage d'Apollon Amycléen⁶, et d'autres fidèles dorent une partie de la poitrine du stratège Pélichos qui les a préservés d'une épidémie⁷. On remarquera que cette pratique n'est point encore abandonnée : au Megaspilion une des mains d'une statue de la Vierge a été dorée par un fidèle⁸.

En résumé, on peut admettre : ou bien que la statue du Janicule reçut un vêtement, et qu'on en dora les parties apparentes; ou bien qu'elle est restée nue, et que cette dorure

1) Pausanias, II, 2; Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. Marillier, p. 253, 281.

2) E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 34; van Gennep, *Rites de passage*, p. 223.

3) E. Reclus, *Les primitifs*, p. 108, etc.

4) *Dict. des ant.*, s. v. Sculptura, p. 1147, note 1; Nicole-Darier, p. 38, note 2; *Wienerjahresh.*, 1908, p. 183.

5) Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 141.

6) Cf. Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, I, p. 87.

7) Lucien; cf. Weinreich, *op. l.*, p. 137, 141, 151-2.

8) Weinreich, *l. c.*

localisée, dont la signification symbolique est analogue à celle des monuments cités plus haut, fut donnée au dieu à la suite de quelque vœu¹. Cette seconde hypothèse n'est point une certitude, elle est du moins tout aussi plausible que la première.

II

DANSEURS ET DANSEUSES AU CALATHISCOS DE TRYSA ET DE DELPHES.

Dans son intéressante étude sur les « Rois de Carnaval », M. Moret décrit les anciennes cérémonies égyptiennes qui conservent, dit-il, sous une forme atténuée, le souvenir du meurtre rituel du roi, fondement des traditions du carnaval. Il reconnaît « la trace d'un roi intérimaire, personnage sacré au début, devenu grotesque par la suite, puis confondu, par le mélange des traditions qui s'obscurcissent, avec le vieux dieu de la végétation expirante », Osiris, dans ces bouffons que l'on voit figurer dans certaines fêtes, et qui, affublés d'une couronne de roseaux, exécutent des danses rituelles en l'honneur du dieu ou du mort². Leur nom est *nemou*, *nem*, et le même terme désigne ces nains que recherchaient les Égyptiens, au rôle à la fois religieux et bouffon lui aussi, qui dansaient aux fêtes d'Osiris ou devant la porte du tombeau. De plus, ces Nemi rappellent par leur difformité le dieu Bès³, dont la laideur était prophylactique, et c'est pourquoi ils prennent aussi cette valeur magique⁴.

1) M. Gauckler a établi que la dorure a été mise après la réparation de la main gauche de la statue : *Comptes-rendus*, 1910, p. 396 ; peut-être faut-il établir une relation entre ces deux faits.

2) *Mystères égyptiens*, p. 69, 256 sq., 257. La couronne blanche des pharaons, formée d'un faisceau de lotus et de papyrus, symbolise les idées de renaissance. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 285.

3) Sur Bès, Ballod, *Prolegomena zur Geschichte d. Zwerghaften Götter in Aegypten*, 1913.

4) Moret, *op. l.*, 260, 263.

En résumé, nous constatons l'existence : de *danseurs couronnés de roseaux*, de *nains* qui jouent le même rôle, portent le même nom, et se rapprochent de *Bès* ; nous noterons que ces danses s'exécutent à la *porte du tombeau*, et, comme la couronne de roseaux, sont en relation avec les mystères de la végétation, et de la renaissance du mort.

*
* *

D'Égypte transportons-nous en Asie Mineure, pénétrons à l'intérieur de l'héoon de Trysa, qui date de la seconde moitié du v^e siècle avant notre ère¹, et examinons la décoration sculptée sur la paroi interne de la porte du tombeau². Sur les pieds-droits, deux danseurs³, coiffés du calathiscos, exécutent en l'honneur du mort les danses funèbres⁴. Au-dessus d'eux, le linteau montre une frise de huit petits personnages grotesques, assis ou debout, jouant de divers instruments, qui semblent eux aussi porter le calathos : ils rythment de leurs sons la danse des éphèbes.

On a remarqué que, si la frise qui court sur les murs de l'héoon est d'inspiration hellénique, le décor extérieur et intérieur de la porte est la seule partie qui trahisse une inspiration orientale. C'est, à l'extérieur, les quatre protomés de taureaux ailés, et à l'intérieur, les figures grotesques, dans lesquelles on a voulu reconnaître les Cabires phéniciens avec un Bès égyptien⁵, ou encore huit figures de

1) Benndorf le place plus près du milieu du v^e siècle que de la fin. M. Collignon au contraire l'attribue à la fin du v^e siècle, sinon au début du siècle suivant, *Sculpt. grecque*, II, p. 215.

2) Benndorf-Niemann, *Das Heroon Gjölbaschi-Trysa*, p. 6, 56; Collignon, *op. l.*, II, p. 205, fig. 97; Reinach, *Répert. de reliefs*, I, p. 444.

3) Ce sont des danseurs (Benndorf, Collignon, Overbeck, *Griech. Plastik* (4), II, p. 203). C'est par erreur qu'on parle des danseuses de Trysa, Homolle, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1897, p. 605, 607; *Dict. des ant.*, s. v. *Saltatio*, p. 1037, note 6.

4) Cf. le collège des ἀρροβάται du culte d'Artémis éphésienne, qu'on a mis en relation avec les danses au calathiscos, *Dict. des ant.*, s. v. *Saltatio*, p. 1037, note 11.

5) Collignon, *l. c.*

Bès¹, ou plus vaguement des figures égyptisantes². On s'est donc demandé s'il fallait chercher le prototype de cette ornementation dans le monde oriental asiatique, ou en Égypte³.

Je crois que l'on ne saurait séparer les danseurs des musiciens, attribuer aux premiers une origine hellénique⁴, en se fondant sur les nombreuses représentations de danses au calathiscos grecques des monuments, et aux seconds une origine égyptienne; les deux éléments sont étroitement unis, et j'en rechercherai le prototype dans les rites égyptiens qui viennent d'être mentionnés : on retrouve à Trysa les mêmes données : la danse exécutée à *la porte du tombeau* par des *danseurs couronnés de roseaux*, les *nains bouffons* assimilés à Bès.

*
* *

Il semble certain, après divers essais de reconstitution⁵, que le groupe des trois danseuses au calathiscos de Delphes surmontait la belle colonne d'acanthé⁶. On connaît les explications que l'on a données de ce monument : les jeunes femmes seraient les Laconiennes qui exécutaient à Caryae la danse du calathiscos⁷, et l'acanthé pourrait rappeler la ville d'Acanthos; on a voulu fixer l'événement politique qui avait déterminé l'érection de ce monument et l'union des danseuses à l'acanthé, on a parlé des Lacaenae Saltantes de Callimaque, ou de Paeonios de Mendé; dans le monument delphique, on a cherché le prototype de toutes les images analogues de danseuses qui se multiplient dans l'art gréco-romain, et qui sont souvent associées à l'acanthé⁸...

1) Overbeck, *l. c.*

2) Reinach, *l. c.*

3) Overbeck, *l. c.*

4) *Ex. Ath. Mitt.*, 1893, p. 306, note 1.

5) M. Homolle avait pensé quelque temps à deux monuments distincts, *Comptes-rendus Acad.*, 1904, p. 473.

6) En dernier lieu, Homolle, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1908, p. 205 sq.

7) *Dict. des ant.*, s. v. Saltatio, p. 1037.

8) Homolle, *Bulletin de Corresp. hell.*, 1897, p. 603 sq.

*
**

Je ne veux pas discuter ces hypothèses en détail, et je me bornerai à indiquer les arguments qui permettent de penser à une autre solution, et de chercher ailleurs qu'en Grèce le prototype de cette représentation.

Est-il exact de prétendre que la coiffure a quelque chose de particulièrement laconien¹, puisqu'on la voit portée dans d'autres cérémonies? sans doute dans les gymnopédies de Sparte, les conducteurs des chœurs portaient des couronnes de même forme, faites de feuilles de palmier², mais les jeunes coureurs des lampadédromies attiques ont aussi, sur les peintures de vases, des couronnes à pointes semblables, faites de plumes ou peut-être de joncs³. Si les jeunes femmes de Delphes exécutent la danse d'Artémis Caryatis, ce n'est qu'une hypothèse fondée sur leur sexe et sur leur vêtement que l'on croit laconien; on ne saurait faire état du calathiscos, d'un usage général dans les rites ayant trait à la végétation⁴.

D'autre part, on a noté que les danseuses au calathiscos sont souvent en relation avec le *culte funéraire*, comme déjà à Trysa, et avec les *dieux chthoniens*⁵: ce qui est naturel puisque le calathiscos de joncs symbolise les mystères de la végétation et de la renaissance, comme nous l'avons déjà vu en Égypte.

*
**

Ce côté funéraire est accentué par l'*acanthé* de la colonne⁶,

1) *Bulletin de Corresp. hell.*, 1897, p. 608.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Gymnopaïdiai, p. 1705; s. v. Saltatio, p. 1037, note 7.

3) *Ibid.*, s. v. Lampadodromia, p. 910 sq., 911, note 4.

4) *Ibid.*, s. v. Calathus.

5) *Ibid.*, s. v. Saltatio, p. 1037, note 19; *Bulletin de Correspondance hellén.*, 1897, p. 608.

6) On a parfois confondu l'*acanthé*, sur certaines représentations de vases, avec le *silphium*, *Bulletin de Corresp. hell.*, 1908, p. 219, note 1; M. Homolle avait fait à Delphes tout d'abord une semblable confusion (*ibid.*), et M. Keramopoulos a voulu reconnaître dans la colonne de Delphes cette plante, *Journal internat. d'arch. numismatique*, 1907, p. 849 sq.; on admet toutefois

plante dont le rôle funèbre est bien connu. Si M. Homolle trouve des types analogues de colonnes sur les vases apoliniens, il note aussi les nombreuses analogies avec les acanthes qui décorent les stèles funéraires¹; dès le v^e siècle, c'est de l'ornementation funèbre que cette plante a passé dans le décor architectural, comme l'indique l'anecdote de Callimaque inventant le chapiteau corinthien, lequel, M. Homolle a l'intention de le prouver, est bien dérivé de la stèle².

Nous retrouvons donc à Delphes *la même pensée que dans l'héroon de Trysa*: les danses funéraires au calathiscos, associées ici à la plante d'immortalité, l'acanthé³. Consacré à Apollon, un tel monument évoque sans doute le souvenir du dieu chthonien, et l'on sait que le même type plastique peut indifféremment servir au culte des morts, comme au culte des dieux, parce que l'idée dont il s'inspire est la même⁴: c'est ici, comme en Égypte et à Trysa, celle de renaissance, comme nous allons le voir encore.

*
*
*

« Il vaudrait la peine, dit M. Homolle, de rechercher les origines de cette invention ingénieuse et charmante »⁵. Il se

qu'il s'agit bien de l'acanthé. Sur le silphium, *Dict. des ant.*, s. v., p. 1337 sq.; Strantz, *Zur Silphionfrage*, Zurich, 1909; Vercoutre, *Le silphium des anciens est un palmier*, *Revue générale de botanique*, 1913, XXV, p. 31 sq.

1) *Bulletin de Corresp. hell.*, 1897, p. 606; 1908, p. 220 sq. Ex. Baumgarten, *Die hellenische Kultur* (3), p. 407, fig. 390; *Journal of hellenic Studies*, XV, 1895, pl.; Mauer, *Jahrbuch*, 1896, p. 117 sq., 128 sq.; Pottier, *Lécythes blancs*, p. 55-6; Collignon, *Statues funéraires*, p. 103, fig. 53; 105, fig. 54.

2) *Bulletin de Corresp. hell.*, p. 1908, p. 221, n. 1. Cf. Meurer, *Die Ursprungsformen d. griech. Akanthusornamentes und ihre natürliche Vorbilder*, *Jahrbuch des k. deutsch. arch. Inst.*, 1896; Lottum, *Die Erfindung der corinthischen Säule*, 1909.

3) Cf. la colonne d'acanthé, avec caryatide, du palais de Pluton, sur le vase d'Altamura, *Dict. des Ant.*, s. v. Columna, p. 1353, fig. 1795; *Bullet. de Corresp. hell.*, 1908, p. 218, fig. 8.

4) Cf. Sphinx, lion, etc. Nous avons déjà vu qu'en Égypte, les danses des bouffons couronnés de roseaux s'exécutent indifféremment pour le culte des dieux ou pour celui du mort.

5) *Bulletin de Corresp. hellén.*, 1908, p. 233.

pourrait qu'elle se trouvât en Égypte. On notera, en effet, la ressemblance de cette collerette de feuilles d'où la colonne semble sortir, avec les feuilles analogues qui entourent la base des colonnes égyptiennes. Bien plus, le motif de la colonne à collerette de feuillage à la base, avec anneaux de feuillages tout le long du fût, est fréquent dans l'art gréco-romain, dans les candélabres¹, les décorations peintes de Pompéi², où souvent encore la colonne est surmontée d'une figure humaine³, et où des motifs égyptiens, se mêlant au décor, semblent en indiquer l'origine.

. Si maintenant on n'envisage plus isolément les danseuses et la colonne d'acanthé, mais leur relation, on verra que les jeunes femmes semblent jaillir du chapiteau floral, de même que le fût tout entier semble sortir de la collerette de feuilles. La disposition n'a-t-elle aucune signification, et ne peut-on chercher, en plus du lien architectonique qui unit ces parties, un lien spirituel?

Le motif du personnage qui jaillit d'une corolle est fréquent en Égypte. Râ, le soleil, sous la forme d'Horus, s'élance hors du calice de lotus⁴, fleur d'immortalité; le motif, dont M. Goblet d'Alviella a étudié les migrations⁵, a inspiré en Inde les images de Vishnou, Brama, Bouddha, Lakshmi, assis ou debout⁶ sur le lotus, ailleurs le type de Mithra

1) Reinach, *Reliefs*, III, 395, 416-7, 522, 7; piliers aux roses des Haterii, émergeant d'une collerette de feuilles, *ibid.*, p. 287.

2) Roux-Barré, *Herculanum et Pompéi*, I, pl. XVI, 30, 31, 34, 35, 36, 41, etc. avec statue égyptisante, pl. 105.

3) Relief des Haterii : colonnes de ce type, surmontées de lampes funéraires avec personnages. Reinach, *Reliefs*, III, p. 286.

4) Maspero, *Hist. ancienne de l'Orient classique*, I, p. 136; Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 285; Lafaye, *Hist. du culte des divinités alexandrines*, p. 247; Moret, *Mystères égyptiens*, p. 70, note 1; Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen-âge*, I, p. 260, 270; Saintyves, *Les Vierges-mères*, p. 108.

5) *Migrations des symboles*, p. 35 sq.

6) Cf. encore Saintyves, *op. l.*, p. 105; De Milloué, *Religions de l'Inde*, p. 194, 225; Joret, *op. l.*, II, 494, 501, 527, 529. Lakshmi, née comme Aphrodite de l'écume de la mer, s'élance des flots sur une fleur de lotus, Joret, *ibid.*, II, p. 409, 494, 527, ou tenant un lotus en main. Sur le motif symbolique in-

debout sur une fleur de lotus. Tous ces symboles de la renaissance solaire sont aussi les images de la renaissance de l'âme, de son immortalité.

L'art hellénistique¹, puis l'art décoratif gréco-romain ont multiplié les motifs de personnages humains, entiers ou en bustes, sortant d'une collerette de feuillages, le plus souvent l'acanthé; ils ont encouru les reproches de Vitruve, preuve de leur origine étrangère. « Ces branches aboutissent à des fleurs, dont on fait sortir des demi-figures, les unes avec des visages d'hommes, les autres avec des têtes d'animaux, qui sont des choses qui ne sont point, et qui ne peuvent être, comme elles n'ont jamais été, etc.². »

Le plus souvent, c'est l'acanthé qui donne naissance à ces figures³. Toutefois l'origine égyptienne est attestée par maints détails : parfois, ce sont Isis et Horus qui émergent du calice d'acanthé⁴, à côté de sphinx dont la queue se termine par une fleur de lotus ; ailleurs, Harpocrate est posé sur la fleur de lotus qui elle-même sort d'une collerette d'acanthé⁵ ; ailleurs encore, lotus et acanthé mêlent leur feuillage... L'acanthé ayant même sens d'immortalité que le lotus, il y a eu *tantôt fusion* de ces deux éléments végétaux, *tantôt substitution* du lotus égyptien par l'acanthé grecque, dans un motif dont *l'origine égyptienne* ne peut prêter au doute.

Cette substitution a pu s'opérer dès le v^e siècle, dans le monument de Delphes, où le motif des personnages émer-

verse, ou du corps humain naissant des plantes, cf. Deonna, *L'Homme préhistorique*, 1913, p. 314 sq.

1) Schreiber, *Alexandrinische Toreutik*, p. 453; Amelung, *Vatikan*, I, p. 186; Hubner, *Wienerjahresh.*, 6, p. 71.

2) Vitruve, VII, 5; cf. Deonna, *L'archéol.*, III, p. 386, note 2, réf.; feuillages d'où émerge le buste d'Hélios, bronzes de Syrie, auxquels M. Dussaud attribue avec raison un sens symbolique; cf. A. Reinach, *Rev. Hist. des Rel.*, 1912, n° 65, p. 398.

3) Ex. Reinach, *Reliefs*, II, 259, 276; *Musée Fol*, pl. XXX, etc. Eros, *Dict. des ant.*, s. v., Cupido, p. 1596, fig. 2543.

4) Reinach, *op. l.*, II, p. 296.

5) Roux-Barré, *op. l.*, V, pl. 31; Harpocrate sur la fleur de lotus, Sittl, *Die Gebärden der Griech. und Römer*, p. 125, note.

geant de la corolle végétale et symbolisant la renaissance, s'est uni au type des danseuses au calathiscos, correspondant à la même idée. En effet, les Grecs ont connu dès l'archaïsme des VII^e-VI^e siècles les coupes phéniciennes, où l'on voyait le symbole cher aux Égyptiens, Horus assis sur le lotus sacré¹.

*
* *

En résumé :

Envisagés isolément, chacun des deux motifs constituant du monument de Delphes a la même signification : les danseuses au calathiscos, comme l'acanthé, éveillent l'idée de renaissance, d'immortalité.

En les unissant, on reprenait un symbole égyptien connu, de même sens, et les danseuses semblaient jaillir de l'acanthé, comme Horus jaillit de la plante de lotus. Cette combinaison était facilitée par la vue des stèles que l'acanthé décorait de façon analogue, et par l'usage, connu dès le VI^e siècle, de placer une statue sur le haut d'une colonne.

(A suivre.)

W. DEONNA.

1) Patère d'Amathonte, Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 775, fig. 547; Poulsen, *Der Orient und die frühgr. Kunst*, p. 21, n° 4; de Salerne, Perrot, p. 773, note 2; Poulsen, p. 27, n° 22; de Préneste, Poulsen, p. 24, n° 13; faucon d'Horus sur le lotus, coupe de l'Acropole d'Athènes, *ibid.*, p. 22, n° 9.

A PROPOS D'INSCRIPTIONS

RECUEILLIES

DANS LES HAUTES VALLÉES DE LA SUISSE

Combien la religion vivante diffère de celle que l'érudit reconstruit à l'aide des textes littéraires, Sir Alfred Lyall l'a démontré par la première de ses *Études Asiatiques*. Les écrivains, quand ils veulent bien nous renseigner sur les croyances populaires, nous les transmettent le plus souvent déformées par le préjugé ou l'ignorance, par la tradition ecclésiastique ou savante, la réflexion personnelle, bref par toutes les idoles de la caverne et du théâtre. On sait que, même sur nos contemporains, il est difficile d'obtenir un témoignage direct, sincère et complet. Quand aux générations qui nous ont précédés, elles semblent nous échapper totalement. Qu'est-ce que nous savons de l'âme populaire grecque ou romaine ou de ces masses obscures qui ont combattu pour ou contre la Réforme? Bien peu de chose. Quelques bribes que nous tirons d'inscriptions funéraires ou des archives publiques et privées; de maigres inductions qu'avec bien des chances d'erreur, nous obtenons de l'interprétation des superstitions et des pratiques, quand un hasard heureux nous les fait connaître.

Raison de plus pour sauver de la destruction ou de l'oubli les moyens d'information qui sont encore à notre portée. C'est sur une de ces sources que je voudrais attirer l'attention des lecteurs de la *Revue*. Il s'agit de ces inscriptions dont les montagnards des Alpes décorent les maisons communales, les chalets, quelquefois même les granges. Il n'est plus aussi nécessaire de les aller étudier sur place. Un professeur anglais, infatigable ascensionniste, M. W. Larden, a eu l'heureuse idée d'en publier une collection dans un charmant volume de la Clarendon Press¹.

Ce n'est pas l'importance linguistique de ces épigraphes qui a conduit

1) *Inscriptions from Swiss chalets*, 52 illustrations reproduites de photographies, Oxford, 1913.

M. Larden à entreprendre son enquête. Il n'est pas germaniste, et les traductions anglaises qu'il donne pourraient certainement être çà et là améliorées. L'appendice, dans lequel il a pris soin de grouper les textes d'après leur contenu, montre bien que c'est à leur valeur documentaire qu'il s'est surtout attaché. Il a pensé que ces inscriptions éclairaient la physionomie morale de populations intéressantes. On peut lui être reconnaissant de la diligence qu'il a mise à les recueillir. Leur nombre, en effet, diminue d'année en année. Les anciennes sont toujours plus difficiles à déchiffrer. Le jour n'est peut-être plus bien loin où elles auront disparu, victimes des incendies, de la négligence des habitants, de la mode surtout, une mode bien fâcheuse qui détruit les vieux chalets de bois, comme elle fait oublier les costumes nationaux.

Quand un montagnard de l'Oberland Bernois ou du Valais se faisait bâtir une maison neuve, il voulait qu'on y gravât ou peignît, à une place bien en vue, une inscription contenant, quand elle est complète, la date de la construction, le nom du propriétaire, ceux de sa femme et de ses enfants, du maître charpentier et de ses aides, enfin, une sentence en vers, plus ou moins longue. Il n'est pas rare que la forme métrique s'étende même sur la partie personnelle du texte. Plus fréquemment encore, le premier possesseur du chalet s'est contenté d'indiquer, avec la date, les noms qui l'intéressaient. Les plus anciens de ces documents remontent aux dernières années du xvi^e siècle.

Ces inscriptions sont-elles de nature à nous renseigner sur les sentiments et sur les croyances de ceux qui en ont orné leurs maisons? M. Larden a prévu la question ; il y répond d'avance par des remarques très judicieuses. Il fait observer que non seulement certains textes se trouvent en plusieurs exemplaires dans la même localité, mais encore qu'ils réapparaissent parfois dans des vallées fort éloignées les unes des autres. Il est donc évident que le propriétaire de la maison n'est pas l'auteur de ces petites pièces, et même qu'elles n'ont pas été composées à son intention. Bien souvent, il s'est contenté de choisir la sentence qui lui agréait le plus dans le stock que, sans doute, le maître charpentier mettait à sa disposition. Sa préférence peut servir d'indication sur ses croyances et ses idées, une indication peu sûre, il est vrai, puisque son choix a pu tout aussi bien être fait sous l'influence de la tradition et de l'esprit d'imitation. Heureusement, la note personnelle n'est pourtant pas absente, tant s'en faut. Et d'ailleurs, puisqu'il s'agit, de saisir les sentiments d'une collectivité, les clichés les plus ressassés sont eux-mêmes d'utiles témoins. En admettant qu'ils ne reflètent pas

fidèlement la pensée de ceux qui les ont répétés sur leurs maisons, ils ont agi à la longue sur l'esprit des passants qui les lisaient, — s'ils les lisaient, — et contribué par là à créer eux aussi une certaine mentalité.

Ce qui frappe d'emblée quand on parcourt les inscriptions réunies par M. Larden, c'est que, pour la très grande majorité d'entre elles, l'inspiration est nettement religieuse et morale. Il est rare que ces paysans fassent allusion à des événements contemporains : la guerre, la cherté des subsistances, les ravages causés par une rivière débordée. Chose plus remarquable, c'est seulement depuis le début du xix^e siècle que quelques esprits commencent à se montrer préoccupés de la patrie et à faire des vœux pour sa prospérité. Plus fréquente l'expression d'une sagesse toute profane :

« Prends garde, pays de Frutigen, c'est l'argent qu'on respecte aujourd'hui. La sottise a la haute main. La mauvaise foi habite parmi nous » (Frutigen, 1756)¹.

« Jeunesse, épargne ton bien, pauvreté fait mal dans la vieillesse » (Kandergrund, 1822²).

« *Quid facies, facies Veneris cum veneris ante?*

Ne sedeas, sed eas, ne pereas per eas » (Kippel, 1665).

« Qui me trouve à redire, ne pense pas à ce qu'il est, s'il y pensait, il me laisserait en repos. Le bois ne serait pas si cher, si la jalousie brûlait comme le feu » (Binn, 1826)³.

Mais les sentences pieuses, ou tout au moins morales, sont de beaucoup les plus nombreuses :

« Le temps s'en va, la mort approche. Homme, fais pénitence et crains Dieu » (Goldern, xviii^e siècle)⁴.

1) La vieille langue de ces inscriptions est parfois si savoureuse que je ne résiste pas à l'envie de les donner en note dans le texte original :

« Du Frutig Land, sey auf der Wacht,
Das Gält ist nun sehr hochgeacht.
Die Thorheit hat die Oberhand;
Die Untreu wohnt jetzt im Land. »

2) « Junges Blut, spar dein Gut;
Armuth im Alter wehe thut. »

3) « Wer mich zurecht legt
Gedenckt seiner nicht.
Gedächt er seiner,
So vergäsz er meiner.
Wenn Neid brennte wie Feuer,
So wär das Holz nicht theuer. »

4) « Hin fart die Zit, har komt der Tod,
O Mensch, thu Bus und ferchte Got. »

« De la grâce et de la douce bénédiction de Dieu tout dépend entièrement; sans l'aide et la protection du ciel, le travail des hommes est vain » (Adelboden, 1698)¹.

La préoccupation de la mort hante un grand nombre d'esprits :

« Seigneur, apprends-nous à penser à la mort, afin que nous devenions sages » (Gstaad, 1617)².

« Tout homme tend son esprit et son courage vers l'honneur et la fortune; et quand il les a conquis, il est là couché dans la mort » (Kandersteg, 1603)³.

« Toi qui seras mon successeur, n'oublie pas que tu passeras une seule nuit ici. Dédaigne le monde. Aime Dieu. Pense sans cesse à la mort. C'est ainsi qu'on vit sagement » (Saas-Fee, 1758)⁴.

« Hommes, nous bâtissons solidement une demeure sur cette terre où cependant nous ne sommes que des hôtes étrangers; et notre pensée se dirige rarement vers le lieu où nous irons pour l'éternité » (Gessey, 1630)⁵.

« Homme, songe au but et à la fin, car tu n'es ici que pour une nuit. La vie, nous le savons, ne dure qu'un instant. Mais de cet instant dépend une éternité de bonheur ou de peines infernales » (Saas Fee, 1738)⁶.

- 1) « An Gottes Gnad und milden Segen
Ist alles ganz und gar gelegen,
Und ohne Himels Hülff und Gunst
Ist aller Menschen Thun umsonst. »

2) « Herr, lehre unsz gedencken dasz wir sterben müssen, auff dasz wir klug werden. »

- 3) « Ale Wäld Sinn und Mut
Steht nach Ehr und Gut
Und wan sie das erwerben
So liegen sie und stürben ». »

- 4) « Gedencke du, Nachfolger mein,
Nur werdest hier über Nacht sein.
Verachte die Welt. Gott liebe al Zeit
Betrachte den Todt. So lebt ihr gescheid. »

- 5) « Wir Mentzen hie buwen zitlich fest
Und sind doch itel fromde Gest
Wo wir nun ewig hñomen hin
Da stat gar wenig unser Sinn. »

- 6) « Das Zil und End, o Mensch, betracht,
Dan du bist hier nur iber Nacht.
Das Leben ist nur ein Augenblick,
So wirs erkennen welen.
Doch hangt an dem das ewig Glick
Oder die Hein der Helen. »

L'enquête de M. Larden a porté presque exclusivement sur des villages de l'Oberland Bernois ou du Haut Valais. Ces deux régions sont habitées par des populations que ne sépare aucune différence ethnique : même race, même langue, mêmes occupations. Mais les circonstances historiques ont fait des premières des paroisses protestantes, tandis que les autres sont restées catholiques. Les inscriptions varient-elles de forme et de fond avec la religion qui les a inspirées ? Oui, sans doute ; moins cependant qu'on ne s'y serait attendu. Il y a des sentences qui ont trouvé des amateurs sur les deux versants des Alpes Bernoises ; celle-ci, par exemple, plus mélancolique, il est vrai, que religieuse ; on la trouve un peu partout, chez les catholiques comme chez les protestants, et jusque dans le Tyrol :

« Je vis, je ne sais combien de temps ; je meurs, je ne sais quand ; je vais, je ne sais où. D'où vient que je suis joyeux » ?¹.

En général, cependant, on constate vite une différence de ton et d'esprit.

Remarquons d'abord que, sur terre protestante, les inscriptions sont toujours placées sur la paroi extérieure de la maison. Elles s'adressent aux passants, et non pas aux habitants du chalet. Dans le Valais, on les a mises de préférence à l'intérieur, et dans certaines vallées, celle de Saas, par exemple, on ne les trouve jamais que dans la chambre principale de l'habitation. Cela vient-il de ce qu'un protestant est toujours un peu prêcheur ? et que la cure d'âmes est considérée par lui comme l'affaire du laïque presque autant que du pasteur ? Ce qui est certain, c'est que les sentences valaisannes sont beaucoup plus conformes aux enseignements de l'Église. Le Valaisan se sert assez souvent du latin. Il s'adresse volontiers à la Vierge, à Joseph (qui est d'ailleurs le seul saint qu'il invoque). S'il modifie une maxime traditionnelle, c'est pour lui donner un tour plus dévot². Le Bernois est individualiste et foncièrement indépendant. Alors que, sauf dans quelques villages, les Valaisans pressent leurs maisons autour de l'église, les Bernois disséminent les leurs au loin et les isolent chacune dans son enclos. C'est chez ces

1) « Ich leb weis nit wie lang,
Ich stirb und weis nit wan,
Ich fahr weis nit wohin.
Wie kumbs das ich so frolich bin ? »

2) Une des inscriptions citées tout à l'heure prend dans une vieille maison de Kippel la forme que voici : « Je vis, je ne sais combien de temps, je mourrai, je ne sais quand ; je m'en vais, je sais bien où, si je suis zélé dans la vertu » (1620).

derniers surtout qu'on relève des allusions à des événements contemporains, des indications de l'ordre économique, ou les leçons de la morale laïque.

M. Larden n'a exploré qu'un petit nombre de vallées suisses. C'est un heureux commencement, mais ce n'est qu'un commencement. Les Grisons, les petits cantons, Zurich, le Tyrol, bien d'autres contrées encore devraient être étudiées avec le même zèle et le même amour. Les épigraphes domestiques pourraient faire la matière d'un volumineux corpus. Réunies et comparées, elles permettraient d'aborder et de résoudre nombre de questions. Quelle influence la race, la langue, le genre de vie ont-ils exercée? Aperçoit-on dans les mêmes lieux des différences notables causées par les vicissitudes de la vie politique, le changement des idées, le développement de l'instruction, l'afflux toujours plus grand d'éléments étrangers? Sur la transmission des sentences et sur leurs variantes, sur la manière de disposer l'inscription et sur ses parties essentielles, sur l'idiome employé, les observations à faire se présenteraient en foule, intéressant à la fois l'ethnographie et la linguistique, l'histoire et la géographie, le folklore et la religion. Le bon exemple donné par M. Larden ne suscitera-t-il pas de nombreux imitateurs?

PAUL OLTRAMARE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

M. WINTERNITZ. — Histoire de la Littérature indienne. II, 1. La littérature bouddhique. — Leipzig, Amelung, 1913. — 8°, vi, 288 pages.

Après avoir, dans un premier volume, traité du Vêda et de l'épopée « populaire », M. Winternitz consacre à la littérature bouddhique de l'Inde la première moitié d'un deuxième volume que viendra compléter bientôt l'étude de la poésie classique et des œuvres philosophiques et techniques. De toutes les parties de cette enquête sur la production littéraire de l'Inde, celle-ci est certainement la plus neuve. C'était par conséquent aussi la plus difficile à faire. Il faut remercier M. W., qui a eu le courage de l'entreprendre, et le féliciter d'avoir si excellemment réalisé son dessein.

Le Tipitaka a pris pour lui seul toute une moitié de ce demi-volume. C'est un traitement de faveur que justifie, sinon la valeur artistique des Écritures sacrées, du moins leur importance religieuse. Le reste a été partagé entre les traités palis non canoniques et la littérature bouddhique en langue sanscrite. Les analyses détaillées et de nombreuses citations donnent aux lecteurs une idée claire et juste de tous les recueils et livres les plus intéressants. Des indications sobres, mais suffisantes, sur la date au moins relative des œuvres, sur leur formation et leur caractère ; une bibliographie qu'au risque de me faire taxer d'ingratitude je voudrais encore plus complète ; de nombreux rapprochements institués avec des textes similaires de la littérature classique de l'Inde et même avec les littératures européennes, tout cela fait de ces trois cents pages une fort utile introduction à l'étude du bouddhisme indien. En effet, si le fameux livre d'Eugène Burnouf est l'œuvre d'un admirable pionnier frayant dans tous les sens des voies nouvelles, celui, bien plus modeste, du distingué professeur de Prague, est comme l'in-

ventaire du travail actuellement achevé. L'*Histoire* de M. Winternitz nous permet d'apprécier combien soixante-dix années d'études souvent intenses ont enrichi notre connaissance du bouddhisme, et combien il reste encore à faire.

Il faut louer M. Winternitz, non seulement pour l'abondance et la sûreté de son information, mais aussi pour la pondération qu'il montre dans tout le cours de ce volume si rempli de faits et de jugements. Dans les questions controversées et dans l'appréciation des travaux de ses confrères, il est presque constamment modéré et équitable¹. Cet éloge ne sera pas diminué parce que certains détails ou même la conception générale du livre provoquent des objections ou obligent à quelques réserves. Je signale rapidement quelques points qui m'ont frappé.

La revision de la doctrine ne serait attestée, pour le second concile, que par les chroniques de Ceylan (p. 5). Comment l'auteur s'arrange-t-il de la dernière phrase du Cullavagga? Comme elle est semblable à celle qui termine la relation du concile de Rājagṛha, l'auteur pense peut-être, et non sans raison, qu'elle a été interpolée dans le récit de la deuxième sangīti. Il aurait dû cependant avertir le lecteur de son existence.

Le Cullavagga se termine par une sorte de procès-verbal du deuxième concile. La discussion qui y est exposée prouverait, selon M. W., qu'une norme existait déjà alors, permettant de trancher les questions litigieuses, et que la vie des moines était réglementée d'une manière précise (p. 5). Quand on voit l'Ancien pris pour arbitre obligé de se faire renseigner sur le sens exact des points contestés, on a au contraire l'impression que le *vinaya* n'était pas encore formulé et qu'il y avait du flottement sur des articles importants de la discipline.

La tradition met le concile dit de Kaniska en rapport avec les dix-huit anciennes sectes, et les renseignements directs paraissent en faire une assemblée des Sarvāstivādins. Une chose, en tous cas, est certaine, c'est que le Grand Véhicule n'est pas sorti de ces assises. A la manière dont M. W. en parle (p. 230), les lecteurs ne manqueront pas de croire que ce concile a pu jouer un rôle dans la fixation des Écritures mahayaniques.

L'ancienne doctrine n'enseignait pas que le Tathāgata conduisit les

1) On est d'autant plus surpris de le voir condamner sommairement l'*Essai sur la Légende du Buddha*, un livre, dit-il, ingénieux et manqué!

êtres « au savoir des Bouddhas » (p. 232). C'est le Mahâyâna qui promet l'omniscience aux bodhisattvas; l'arhat se contente à moins de frais.

Est-il vrai que le pali ait été de tout temps la langue des moines ceylanais (p. 11)? Qu'est-ce que l'auteur fait du renseignement donné par Buddhaghosa qu'il a écrit son Visuddhimagga et ses grands commentaires à l'aide d'ouvrages singhalais?

Parlant du concile de Pâtaliputra, M. W. fait des Theras des « orthodoxes » (*Strenggläubige*, p. 6). Pense-t-il que les adeptes des autres sectes n'ont pas voulu eux aussi « passer pour être fidèles à l'enseignement primitif du Bouddha? »

Les dhâranîs méritent à peine d'être mentionnées dans une histoire de la littérature bouddhique; encore moins certains poèmes européens, comme ceux d'Edwin Arnold et de Widmann. On regrette au contraire qu'aucune place n'ait été faite aux grandes inscriptions, tout au moins à celles d'Asoka, ces remarquables produits de l'esprit indien. La matière utilisée ne saurait être décisive quand il s'agit d'admettre ou d'écarter une œuvre.

Enfin et surtout, peut-on admettre que, pour l'historien de la littérature, les écrits bouddhiques constituent une classe à part? Ni Weber, ni M. Macdonell ne semblent l'avoir cru. M. W. justifie son plan en disant, dans sa préface, que le bouddhisme est le produit le plus important de l'esprit hindou. Oui, sans doute, si l'on pense à l'influence exercée par l'Inde sur l'humanité en général. Mais à considérer les choses du point de vue littéraire et à n'envisager que l'Inde même, il est impossible de souscrire à un pareil jugement. C'est la religion qui fait à elle seule l'unité de ce groupe d'ouvrages, alors que beaucoup d'entre eux ont leurs véritables affinités en dehors du bouddhisme. M. W. a certainement senti lui-même que la formation de ce volume était quelque peu artificielle. En effet, il insiste longuement sur les contes, tellement même que le Jâtaka remplit à lui seul tout près de quarante pages. Or, dans le nombre des œuvres passées ici en revue, les contes sont assurément ce qu'il y a de plus littéraire; mais ils sont aussi ce qu'il y a de moins spécifiquement bouddhique. En outre, si M. W. a parlé du Buddhacarita et de quelques *kâvyas* semblables, il a laissé de côté, pour les renvoyer sans doute au volume suivant, le Nâgânanda et les fragments dramatiques d'Asvaghosa. Il a bien montré par là que l'inspiration bouddhique ne suffit pas à imprimer un caractère spécial à des productions littéraires.

Mais laissons cette discussion purement académique. La théorie ne

saurait prévaloir contre un fait qui importe par dessus tout. Tel qu'il est, le livre de M. Winternitz est excellent; il rendra de très grands services. Il en rendra plus encore, quand la fin de ce deuxième volume mettra un index entre les mains des travailleurs.

PAUL OLTRAMARE.

KURT LATTE. — **De Saltationibus Graecorum armatis.**
In-8°, p. 50. *Dissertatio inauguralis*, Regimonti, 1913.

D'un mémoire *De Graecorum saltationibus capita quinque* qui doit paraître dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, K. Latte a été autorisé à détacher le chapitre relatif aux danses armées en Grèce comme dissertation inaugurale.

De ce travail riche en faits, mais dont la composition ne laisse que trop à désirer, signalons ce qui semble le plus original — et partant, le plus sujet à discussion, — pour l'histoire de la pyrrhique :

1. Le nom même est un diminutif de *πύρρος*, couleur feu, *roux*, et le suffixe, *-ιχος*, qui est d'origine dorienne, indique que la danse s'est répandue avec l'invasion dorienne d'abord dans la Grèce du Nord, puis dans le Peloponèse. On peut conclure de son nom que ceux qui la dansaient avaient des vêtements ou des boucliers teints en rouge. A l'appui de cette conjecture K. L. rappelle la glose qu'Hésychius donne comme dorienne *πυρρίχ. γλαμὺς ἢ πελτάριον* et le fait que les Lacédémoniens marchaient au combat en manteau rouge. Deux autres explications me paraissent encore plausibles : ou bien il s'agirait d'une peinture de guerre ; le rouge en est partout la couleur (L. aurait dû rappeler le travail bien connu de von Duhn : *Rot und Tot*); ou bien elle signifierait « la danse des bœufs roux », *πύρριχος* désignant des bœufs de cette robe propres à l'Épire. La pyrrhique serait ainsi le pendant de la danse des boucs, la *sikinnis* des Satyres ou la *skordax* (bien que L. ne le cite pas, je suppose qu'il n'ignore pas l'important article consacré à la signification religieuse de cette danse par Miss Asra Hincks, *Rev. arch.* 1911, I), et des autres « danses d'animaux » bien connues. Comme les Kurètes historiques paraissent originaires d'Épire ou d'Etolie, cette hypothèse pourrait expliquer pourquoi le nom de pyrrhique est attaché à la danse armée des Kurètes. Cet armement aurait consisté à l'origine, en une peau de bœuf tendue sur une armature de bois, comme je l'ai soutenu

ici même dans mon étude sur *Itanos et l'Inventio scuti* (*RHR*, 1910-11). Il y aurait peut-être plus à tirer que K. L. ne l'a fait des légendes qui attribuent l'invention de la pyrrhique tantôt à Athéna victorieuse des Géants, tantôt à Pyrrhos-Néoptolème vainqueur d'Eurypylos, tantôt à Achille aux funérailles de Patrocle, enfin aux Kurètes pour couvrir les cris de Zeus enfant. Toutes ces légendes reportent à la Grèce du N. O. pour l'origine de la pyrrhique, et montrent que son caractère est, dès le début, un caractère guerrier, comparable à la danse armée des Saliens (également vêtus de rouge).

2. Pour établir le caractère primitif de la pyrrhique, K. L. a groupé autour d'elle les autres danses armées que l'on connaît en Grèce : la *prylis*, *proulis* ou *bruialis* des Éoliens et des Macédoniens, la *karpaia* des Aenianes et des Magnètes. Il a montré qu'on en connaissait en Crète trois variétés, l'*orsitès*, l'*épikrédion*, le *télésias*, et que les Lacédémoniens la dansaient en marchant à l'ennemi, tout en jouant sur la cithare un air dit *kastoreion*; il a indiqué qu'en dehors de Sparte et de la Crète, la pyrrhique ne semble avoir été en usage que dans des cérémonies religieuses; ainsi aux Panathénées d'Athènes dès le *vi^e s.*, plus tard à Érétrie et à Mégare et, à l'époque impériale, à Éphèse, Téos, Aphrodisias etc. Mais il a eu le tort de ne pas étudier en eux-mêmes les plus anciens témoignages, le vers d'Archiloque et le vase du Dipylon que j'ai publié ici (*op. cit.*, fig. 8).

Il en aurait sans doute conclu que, l'entrechoquement des armes étant le caractère primitif de la pyrrhique, il n'y avait pas lieu à se demander si longuement si c'était une danse agraire ou apotropaïque. Les gloses tardives d'après lesquelles la pyrrhique serait en usage aux noces, la *prylis* aux funérailles, ne méritaient pas qu'on s'y arrête. Par contre, il aurait fallu l'étudier comparativement aux autres danses guerrières, en recherchant si elle se dansait en allant à l'ennemi — il s'agirait alors de s'exciter au combat tout en effrayant l'adversaire et les esprits qui le protègent — ou après la victoire — pour attester le triomphe, à la façon du *tripudium* romain ou des danses du scalp.

3. A propos de l'hymne crétois à Zeus Diktaios (que j'ai reproduit et traduit *Rev. d. Et. gr.*, 1911, 332), K. L. conteste longuement les conclusions que Miss Harrison en a tirées lors de sa publication et qu'elle a développées dans son nouveau livre *Themis*. Je compte revenir sur la question prochainement en rendant compte de cet ouvrage, et je signale seulement ici que les raisons invoquées par K. L. contre sa thèse ne me paraissent aucunement convaincantes (il soutient notamment que

ce ne sont pas les Kurètes qui étaient censés chanter cet hymne).

Quant à ce qu'il dit à ce propos de l'origine de la fable de Zeus enfant et des Kurètes sur le Dikté (p. 29), il a manifestement raison quand il soutient que le mythe, ici aussi, a été inventé pour expliquer le rite; mais il n'en reste pas moins vrai que ce mythe singulier doit dériver d'autres éléments culturels que la danse elle-même : et je maintiens, comme je l'ai dit ici (*op. cit.*, p. 229), que les Kurètes devaient danser autour d'une pierre sacrée. L. croit réfuter mon opinion en observant qu'elle ne se fonde que sur la fable de la pierre emmaillotée donnée à Kronos pour qu'il la dévore au lieu de Zeus; mais il lui suffira de se reporter à mon article et à mes autres travaux sur le *Disque de Phaiastos* et le culte de la hache en Crète pour voir que nous avons de nombreuses raisons de croire que Zeus a été adoré en Crète sous la forme d'un bloc météorique, vénéré comme pierre à foudre.

Je persiste à penser que c'est autour de cette pierre sacrée que les prêtres armés de Zeus Kouros (Marnas en crétois) dansaient sur le Dikté et que le but de leur danse était, en imitant le tonnerre, de propitier le maître des orages. Ainsi s'expliquent naturellement et le fait que les Kurètes soient dits nés de la pluie et le caractère agraire que revêt parfois la pyrrhique : le texte bien connu de Xénophon sur la *karpaia* atteste comment pouvaient être associés les caractères agraire et guerrier d'une danse des armes.

A. REINACH.

1) D'après le dernier auteur qui a étudié la question (L. Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris*, 1913, p. 35-57 : cf. mon c. r. *Rev. Arch.*, 1913, II, p. 151), le battement de l'airain aurait été simplement évocatoire avant de devenir apotropaïque; il croit comme moi que, dans la danse des Kurètes, il s'agissait de charger leurs boucliers de la force divine évoquée : « le fracas de l'airain était un des moyens d'évoquer et de manifester la présence du dieu et de se remplir de son esprit » (p. 50). Pour le fracas des armes aux funérailles, pour les rites de Platée et de Kéos, M. Parmentier est beaucoup plus complet dans la documentation et moins absolu dans l'interprétation que M. Latte. — Je me rallie volontiers à l'idée que vient de soutenir M. Thiersch (*Arch. Anz.*, 1913, p. 48) : les pseudo-boucliers en bronze repoussé des grottes de l'Ida et du Dikté seraient les *kymbala* et *tympana* des Kurètes. Ainsi disparaît la difficulté qui n'avait arrêté dans mon mémoire sur l'*Inventio scuti* : il n'y a plus à se demander comment les Kurètes, armés du boucliers bilobé ou scutiforme des Mycéniens sur les monuments les plus anciens auraient été censés se servir de rondaches aux centres mêmes de leur culte.

Carlo PASCAL. — **Dioniso**. — Catania, 1911.

On se tromperait fort si l'on croyait trouver dans ce volume de M. C. Pascal une étude complète sur Dionysos, son mythe et son culte. Le véritable sujet du livre est indiqué par un sous-titre fort peu apparent : *Saggio sulla religione e la parodia religiosa in Aristofane*. L'auteur examine comment non seulement Dionysos, mais aussi d'autres divinités, certains personnages héroïques et divers cultes sont représentés et traités dans les comédies d'Aristophane. Le titre principal choisi par M. C. Pascal est donc à la fois inexact et incomplet. Chicane superficielle, dira-t-on ? Non. Il y a entre auteurs et lecteurs comme un contrat instinctif, aux termes duquel le titre d'un ouvrage doit correspondre aussi exactement que possible au contenu même de l'ouvrage. Qui se procurerait, sur la foi de ce titre *Dioniso*, le livre de M. C. Pascal, serait certainement déçu, puisqu'il ne s'agit dans le livre ni de tout Dionysos ni de Dionysos seul.

Ce n'est pas à dire que le sujet traité par M. C. Pascal manque d'intérêt. Loin de là. Il n'y a pas d'écrivain qui ait traité les dieux, ou du moins certains dieux, avec moins de respect qu'Aristophane. Il a donné une physionomie vraiment bouffonne à Dionysos dans les *Grenouilles*, à Zeus dans *Plutus*, les *Oiseaux* et la *Paix*, à Héraclès, à Hermès en divers passages de ces mêmes comédies. Il n'a pas épargné non plus certaines fêtes religieuses qui, par leur caractère grossier ou licencieux, prêtaient à une parodie facile, telles que les Dionysies rurales, les Anthestéries. Il s'est moqué copieusement des cultes d'Asclepios et d'Amphiaraios, des mystères de Samothrace, de maints oracles et de beaucoup de superstitions populaires. Il a dirigé les traits de sa virulente satire contre maintes religions étrangères, par exemple celles du dieu phrygien Sabazios et de la déesse thrace Bendis, qui commençaient à se répandre en Attique.

M. C. Pascal a étudié et commenté avec beaucoup de précision et de sens critique les nombreux passages d'Aristophane qui relèvent de la parodie religieuse. Il a montré que les types grotesques de divinités n'étaient pas complètement de l'invention d'Aristophane, que le poète comique en avait trouvé les traits essentiels dans la tragédie et le drame satirique. Il est bien certain que l'Héraclès représenté par Euripide dans *Alceste* a fourni plusieurs éléments à l'Héraclès des *Grenouilles*.

et des *Oiseaux*. M. C. Pascal a d'autre part fait observer qu'Aristophane ne s'est pas attaqué indifféremment à tous les dieux ou à tous les cultes. Il a toujours respecté deux des divinités les plus révérees à Athènes, Athena et Apollon ; il a surtout attaqué les dieux et les cultes de caractère étranger, dont l'introduction à Athènes commençait à dénaturer l'antique vie religieuse. « Aristophane, dit M. C. Pascal dans sa conclusion, se fait de la religion une idée exclusivement politique. Elle n'a aucune valeur à ses yeux, si elle n'est pas subordonnée à la patrie. La majesté des dieux ne dépend ni de la puissance qui leur est attribuée, ni de l'extension de leur culte, ni de l'antiquité de leurs temples, ni de la solennité de leurs rites : elle dépend uniquement de leur origine et la verve satirique du poète s'exerce implacablement contre ceux qui viennent de l'étranger ».

J. TOUTAIN.

H. TRABAUD. — **L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle.** Première partie : la Loi ou le Pentateuque. — Saint-Blaise et Roubaix, Foyer solidariste, 1911, 216 pages, 4 fr.

L'ouvrage de M. Trabaud est la réimpression d'une série d'articles parus dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne et consacrés à l'analyse et à la discussion de l'*Introduction à l'Ancien Testament* de M. Lucien Gautier (Lausanne, Bridel, 1906). Ce n'est pas l'usage de rendre compte d'un compte-rendu ; mais le travail de M. Trabaud n'est pas un compte-rendu ordinaire : l'auteur s'est proposé, en somme, de retracer d'ensemble, à propos des premiers chapitres de l'ouvrage qu'il examinait, l'état actuel de la critique du Pentateuque.

En prenant ainsi l'exposé de son devancier pour point de départ et pour canevas de ses propres développements, M. Trabaud a rendu un hommage pleinement mérité à l'importance de la publication du savant hébraïsant genevois. Comme il le dit fort bien, « une mise au point... était indispensable (après l'ouvrage déjà arriéré de Reuss) et elle a été faite de main de maître par M. Lucien Gautier... En initiant à ces résultats » (aux résultats de la critique biblique dans le dernier quart de siècle) le public cultivé, « M. Gautier a fait quelque chose de méritoire, et, étant donné le milieu dans lequel il a professé, de vraiment courageux ».

Cet hommage est, naturellement, accompagné de quelques critiques. Sans parler des observations, rectifications et suggestions de détail, dont M. Gautier, je crois le savoir, tiendra grand compte dans la seconde édition de son *Introduction*, qu'il prépare en ce moment et dont il faut souhaiter (soit dit en passant) la publication prochaine, M. Trabaud trouve d'une façon générale M. Gautier trop modéré, trop disposé à adopter les solutions de juste milieu; il estime que M. Gautier « s'est tenu sur toute la ligne plutôt en deçà de la moyenne des résultats acquis » (p. 6), mais en reconnaissant que cela tient sans doute en partie « au but pédagogique qu'il s'était assigné ».

De fait, à part les divergences d'appréciation inévitables en des matières aussi délicates, les deux hébraïsants ne sont guère séparés que par des nuances, l'un étant plus aisément disposé à présenter comme acquises les conclusions adoptées par la majorité des critiques, l'autre étant plus porté à ménager les opinions traditionnelles. Il n'y a pas entre eux de différence de principe et il n'y aurait pas grand intérêt à entreprendre de les départager. Disons seulement que, bien que personnellement — par tempérament peut-être — nous inclinons plutôt pour la hardiesse de M. Trabaud que pour la prudence de M. Gautier, les critiques du premier ne nous paraissent pas toujours justifiées. L'appréciation portée par M. Gautier sur la valeur documentaire de Genèse 14 est très défendable : il y a très probablement dans ce récit « certains renseignements » ayant un « fondement historique », en dehors des noms des rois orientaux ; car la suzeraineté des Elamites sur la Babylonie est un fait aujourd'hui bien établi ; et l'extension de la domination élamito-babylonienne jusqu'en Palestine est fort plausible. Cela n'empêche pas, bien entendu, que l'intervention d'Abraham dans ce cadre fourni par de vieux documents soit très probablement une fiction, due à un midrachiste de l'époque postexilique.

Pour ce qui est de la méthode d'exposition à adopter dans une « Introduction à l'Ancien Testament » je ne vois que deux marches logiques : ou bien prendre, comme l'a fait M. Gautier, les livres bibliques *dans leur état actuel* et dans leur ordre *traditionnel*, et décomposer chacun d'eux en ses éléments (ce qui est peut-être plus clair pour des lecteurs n'ayant aucune notion de la critique de l'Ancien Testament), — ou bien étudier les écrits hébraïques *tels que les reconstitue la critique*, dans l'ordre *chronologique* de leur composition, en les groupant, si l'on veut, par grandes périodes et dans chaque période par genre ou inversement, en un mot faire une véritable histoire de la littérature israélite (cette

marche me paraît, après expérience, parfaitement réalisable et beaucoup plus vivante). Mais je ne verrais aucun avantage à adopter le compromis suggéré par M. Trabaud et à suivre l'ordre chronologique seulement pour une partie des livres bibliques — pour les prophètes, ou même seulement pour les « petits prophètes ».

Mais le but principal de M. Trabaud n'est pas de critiquer le travail de M. Gautier : il s'est proposé surtout de le compléter. M. Gautier entendait s'adresser à tous les esprits cultivés. Il a dès lors omis beaucoup de discussions qui eussent paru à la plupart des lecteurs trop arides, trop spéciales. Et il a eu raison, étant donné le public qu'il avait en vue. Mais on peut regretter que le distingué professeur honoraire de la Faculté de théologie de Lausanne n'ait pas songé aussi aux étudiants et n'ait pas — comme nous nous étions permis d'en exprimer le vœu lors de l'apparition de *l'Introduction*¹ — publié, après son grand ouvrage de vulgarisation, un manuel plus restreint et en même temps plus technique à l'usage des spécialistes et où ces précisions auraient tout naturellement trouvé place. Ce sont ces compléments, nécessaires au théologien et au critique de profession, que M. Trabaud a entrepris de nous donner. Avis aux nombreux travailleurs qui réclament un manuel de critique de l'Ancien Testament en français : en étudiant concurremment les gros volumes de M. Gautier et la brochure de M. Trabaud, ils auront un équivalent provisoire de l'ouvrage rêvé, du moins pour ce qui concerne le Pentateuque.

L'ouvrage de M. Trabaud « ne se lit pas comme un roman », pour employer la formule consacrée; on ne s'en étonnera pas autrement après ce qui vient d'être dit : il traite principalement les questions que M. Gautier avait laissées de côté ou traitées très brièvement parce qu'il les estimait trop arides ou qu'elles étaient l'objet de trop de discussions. La lecture de la brochure est d'autant plus ardue que l'analyse des textes y tient beaucoup plus de place que les questions historiques. Les points que l'auteur a le plus développés sont la détermination des éléments constitutifs des quatre grands documents du Pentateuque, la reconstitution du Deutéronome primitif tel qu'il a été trouvé en 621, l'énumération des morceaux ajoutés ultérieurement soit au Deutéronome, soit au Code Sacerdotal, la fixation de la part revenant aux rédacteurs successifs qui ont fondu ensemble les divers documents, la formation et l'âge des sources utilisées dans chacun d'eux.

1) *Annales de Bibliographie théologique*, XIV (1906), p. 187.

L'auteur paraît avoir voulu surtout donner un tableau des opinions qui ont cours à l'heure actuelle sur ces diverses questions. Et la revue qu'il en fait est très instructive : elle constitue une mine précieuse de renseignements. Elle serait toutefois beaucoup plus utilisable si l'auteur n'avait, par un étrange oubli, négligé trop souvent d'indiquer le titre des ouvrages qu'il analysait. Il lui manque, de plus, quelque chose pour constituer une image tout à fait fidèle de l'opinion savante actuelle : M. Trabaud ne cite guère que les critiques d'une certaine tendance, de l'école critique-historique, en faisant place, du reste, à toutes les nuances de cette école ; mais il ne dit rien, si je ne me trompe, des objections de principe qui lui ont été faites par MM. Orr, Gemoll, Winer, Dahse ou par M. Eerdmans. Il répondra que ces objections ne portent pas ; et l'on en peut tomber d'accord avec lui ; mais encore aurait-il fallu les mentionner et les réfuter sommairement.

Bien qu'il ait ses convictions personnelles qui se trahissent déjà par le choix des auteurs qu'il cite de préférence, et qu'il exprime parfois très nettement, M. Trabaud se borne ailleurs à énumérer les solutions proposées par d'autres, sans y joindre son propre sentiment. C'est le cas, par exemple, pour des questions qui sont au centre même de son étude : répartition des éléments yahvistes entre les différentes couches de ce cycle (J¹, J², J³), formation du Deutéronome, constitution du Code de Sainteté, époque et lieu de la rédaction du grand ouvrage sacerdotal *Pr.* Quand il n'y a pas *consensus* entre les « critiques autorisés », on pourrait croire que M. Trabaud n'a pas d'opinion. C'est sans doute par scrupule de vulgarisateur, qui ne veut donner que des « résultats acquis ». Mais le scrupule semble excessif. M. Trabaud a méconnu sa propre compétence.

Ses jugements personnels, solidement motivés, sont fort intéressants à connaître. Je songe, par exemple, à la critique très juste qu'il fait de la récente hypothèse de M. Naville relative au Deutéronome (*Revue de l'Hist. des Rel.*, ci-après). Quel dommage seulement que, quand M. Trabaud exprime son opinion, on ait souvent tant de peine à la distinguer de celle des auteurs dont il reproduit les idées !

Nous ne pouvons songer à discuter ici en détail la répartition que l'auteur propose de faire du texte du Pentateuque actuel entre les diverses mains qui sont intervenues dans sa formation. Disons seulement qu'il n'a peut-être pas tiré toutes les conséquences de la remarque qu'il fait à plusieurs reprises : que D, P, R^{je}, R^a, R^p, etc., représentent des écoles, des cycles et non des auteurs individuels.

Et terminons en remerciant l'auteur, au nom des travailleurs de langue française, de leur avoir fait part des résultats de ses longues et minutieuses recherches.

Une petite chicane encore pour finir. Pourquoi M. Trabaud propose-t-il, pour désigner le vieux code qu'on appelle conventionnellement « le livre de l'alliance » (Ex. 20, 22-23, 19), la lettre B, initiale du mot allemand « *Bundesbuch* » ? S'il n'ose pas demander l'adoption de l'abréviation A (Alliance), pourquoi ne pas suggérer l'emploi d'un F, qui, tiré du latin *foedus*, ne froisserait aucune susceptibilité nationale ?

ADOLPHE LODS.

ÉDOUARD NAVILLE. — **La découverte de la Loi sous le roi Josias.** Une interprétation égyptienne d'un texte biblique (Extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXVIII, 2^e partie). — Paris, Imprimerie nationale, 1910, 34 pages, 1 fr. 70.

Reprenant un rapprochement déjà fait par MM. Maspero, Budde et d'autres, M. Edouard Naville, le célèbre égyptologue, croit pouvoir éclairer le récit de la découverte de la Loi sous Josias par trois textes égyptiens. L'un d'eux rapporte qu'un chapitre du Livre des Morts aurait été trouvé sous les pieds de Thoth, écrit de l'écriture de ce dieu. D'après le second, une autre recension du même chapitre 64 du Livre des Morts aurait été découverte dans les fondations d'un temple par le chef des constructeurs sous un Pharaon de la 1^{re} dynastie. Le troisième est une inscription du temple ptolémaïque de Dendérah racontant qu'autrefois Thoutmès III avait trouvé dans un mur la « grande règle de Dendérah », datant du temps de Pépi (6^e dynastie) et écrite sur peau de chèvre en caractères anciens.

Que les faits relatés dans ces textes soient historiques — comme le croit M. Naville — ou légendaires, ils attestent l'usage en Égypte de déposer des textes, spécialement des lois dans les fondations des temples. Une pratique analogue était en vigueur en Assyrie.

M. Naville pense que le Deutéronome, ayant été trouvé au cours de grosses réparations faites au Temple de Jérusalem, avait dû être déposé de même sous les fondations de l'édifice, que, par conséquent, ce document avait été rédigé au plus tard sous Salomon. Il trouve la confir-

mation de cette induction dans ce fait que, selon lui, un scribe de métier a seul pu lire le livre nouvellement découvert : celui-ci était donc écrit en caractères tombés en désuétude, c'est-à-dire en écriture cunéiforme et en langue babylonienne. Les découvertes faites à Tell el Amarna et en Palestine ont établi, en effet, que, jusqu'à une époque postérieure à Moïse, les Amorrhéens se servaient pour écrire, non de l'hébreu, mais des caractères et de la langue des Babyloniens; c'est donc dans cet idiome que Moïse a dû composer « ceux des livres qui lui sont attribués et dont il peut être l'auteur ».

M. Naville tire de là les plus vastes conséquences : tous les écrits hébreux provenant d'auteurs antérieurs à Salomon ne sont que des traductions du babylonien. Dès lors « les questions..... relatives à l'origine, à la date et à l'authenticité des anciens livres hébraïques entrent maintenant complètement dans le domaine de l'assyriologie » ; cela permet de replacer les livres « à la date qui leur est assignée par leur titre et par le canon » ; cela fait tomber les preuves tirées du style ; cela diminue la confiance que l'on peut avoir dans l'analyse de livres comme la Genèse : « ce seront les assyriologues qui résoudront la question de l'Elohiste et du Jahviste, du code sacerdotal et de son âge ».

Quoi que l'on pense de l'argumentation de M. Naville, on admirera l'élégante simplicité avec laquelle il arrive, en trente pages, à ruiner l'immense travail que la critique poursuit depuis plusieurs générations sur l'Ancien Testament et à reconstruire tout l'édifice de l'histoire traditionnelle de la littérature hébraïque. On goûtera l'ironie latente qui se cache entre les lignes de ce mémoire d'allure modeste et de ton courtois à l'adresse de ces pauvres hébraïsants, qui n'ont tant peiné que pour fixer la date de composition de quelques traductions ! Après tout leur labeur, la question de l'âge des originaux reste entière ! Et ils ne sont même plus qualifiés pour la trancher.

Seulement, quand on examine de plus près la construction élevée avec tant de maîtrise par le brillant égyptologue, on s'aperçoit qu'elle est d'une inquiétante fragilité. Elle repose tout entière sur deux fondements dont on va apprécier la solidité.

D'abord M. Naville pose en fait que la tôrâ de Josias a été trouvée *dans les fondations* mêmes du Temple. Le texte ne suggère rien de pareil : il dit simplement que, un jour que le *sôphér*, c'est-à-dire le secrétaire et argentier du roi Josias était venu payer les ouvriers chargés de « réparer les fissures » du sanctuaire, le prêtre Hîlqiyâ lui dit : « J'ai trouvé le livre de la tôrâ dans la maison de Yahvé ». Il ne s'agit,

on le voit, que de réparations courantes; et le texte ne dit même pas qu'il y ait une relation entre ces réparations et la découverte du code. Or, si le livre n'a pas été trouvé dans les fondations mêmes de l'édifice, rien ne garantit plus qu'il provienne du premier constructeur, Salomon, ni même qu'il soit antérieur au VII^e siècle; de plus, s'il est d'une époque postérieure à Salomon, il devient bien invraisemblable qu'il ait été écrit en babylonien: toute l'hypothèse s'écroule.

La seconde preuve de M. Naville est tirée de la phrase qui, dans le texte des Rois, suit immédiatement la communication de Hilqiya: « Et Hilqiyâ donna le livre à Châphân et il (Châphân) le lut ». « Prenant, ajoute M. Naville, le mot « lire », *qârd'*, dans le sens qu'il a habituellement dans l'Ancien Testament, il me semble qu'on doit traduire: Schaphân lui en donna lecture, le lut à haute voix devant lui. Et pour quoi cela est-il dit de Schaphân et non de Hilkiâh? Parce que, à mon sens, le grand prêtre ne sait pas lire ce livre », ce qui ne s'explique que si l'ouvrage était « d'une écriture hors d'usage du temps de Josias », c'est-à-dire en caractères cunéiformes.

Le verbe *qârd'* signifie, en effet, souvent « lire à haute voix », mais il s'employait aussi en parlant d'une personne qui lit pour elle-même, à voix basse; ce terme est appliqué au roi d'Israël lisant la lettre que lui envoie le roi d'Aram (2 Rois 5, 7), à Ézéchiâs prenant connaissance du message de Sanchérib (2 Rois 19, 14), ou encore au roi qui doit, chaque jour, lire pour son instruction personnelle la Loi de Yahvé (Deut. 17, 19). L'hébreu comme le français n'avait qu'un mot pour désigner ces deux genres de lecture; et comme en français, on se fiait au bon sens du lecteur pour deviner, d'après le contexte, l'acception qu'il fallait préférer. Or, il suffit de relire le passage pour voir qu'ici le sens naturel est que Châphân a, à son tour, pris connaissance du contenu du livre. Si l'auteur avait eu l'idée que lui prête M. Naville, il aurait écrit: « et il le lut *devant* Hilqiyâ » (comme au v. 10: « il le lut devant le roi ») ou: « et il le lut *aux oreilles de* Hilqiyâ ».

Il y a du reste, dans le texte même un trait qui exclut l'interprétation de M. Naville: le prêtre dit au scribe, en lui remettant l'ouvrage: « J'ai trouvé le livre de la *tôrâ* dans la maison de Yahvé. » Comment saurait-il que c'est « le livre de la *tôrâ* » s'il ne l'avait pas lu? Pourquoi ne dirait-il pas simplement « J'ai trouvé un livre » (cf. v. 10)? — M. Naville a bien prévu l'objection, et il y a essayé de la parer: « Cela vient, dit-il, de ce qu'il (le livre) a été trouvé dans la maison de Jahvé. D'après la tradition, texte de loi et construction vont ensemble ». C'est-

à-dire que, pour étayer son second argument, l'auteur invoque sa première preuve, qui, nous l'avons vu, n'arrive déjà pas à se tenir debout par elle-même. D'ailleurs qui voudra croire que tout livre trouvé dans la maison de Yahvé dût nécessairement être *le* livre de *la* tôrâ ? Il est possible que les Israélites aient connu, du moins à une basse époque, l'usage de déposer des textes de lois dans les sanctuaires (par exemple le légendaire « droit du roi », 1 Sam. 10, 25 ; ou le Deutéronome d'après Deut. 17, 18 ; 31, 26) ; mais alors il y aurait eu beaucoup de ces textes dans le Temple de Jérusalem, et Hilqiya, avant de connaître le contenu de sa trouvaille aurait, pu dire tout au plus : « J'ai trouvé *un* livre de tôrâ dans la maison de Yahvé ». Du moment qu'il savait que ce livre prétendait être *la* tôrâ par excellence, celle de Moïse, c'est qu'il l'avait lu. On peut même tirer de là une présomption en faveur de la modernité du manuscrit : puisque le prêtre, qui n'était apparemment pas un paléographe de profession, avait pu le déchiffrer sans peine, le livre ne devait être écrit ni en caractères désuets ni en une langue bien archaïque.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le passage parallèle des Chroniques qu'invoque aussi M. Naville et qui signifie littéralement : « Hilqiyâ le prêtre trouva le livre de la tôrâ de Yahvé par la main de Moïse » (2 Chr. 34, 14). Ceci ne signifie certainement pas, comme le veut M. Naville, que *le livre ait été écrit de la main de Moïse*, mais comme le montrent de nombreux passages parallèles et comme l'a vu, par exemple, le traducteur syriaque, que *la tôrâ a été donnée par l'entremise de Moïse*. Du reste, quand même le rédacteur des Chroniques aurait cru que le livre trouvé sous Josias était un autographe de Moïse, son témoignage n'en aurait pas plus de valeur ; car il écrit 350 à 400 ans après l'événement et son unique source est le récit de notre livre des Rois.

L'hypothèse de M. Naville achève de perdre sa vraisemblance quand on se souvient que le Deutéronome est rédigé dans la langue du VII^e siècle et fait fréquemment allusion à des événements bien postérieurs non seulement à l'époque de Moïse, mais à celle de Salomon ; il polémique, par exemple (4, 19) contre le culte de l'armée des cieux, c'est-à-dire contre la religion assyro-babylonienne, qui ne se répandit en Juda qu'après le VIII^e siècle, contre les enrôlements de mercenaires que les rois de Juda permettaient aux Pharaons de faire parmi leurs sujets pour obtenir en échange des chevaux (17, 16), — c'est à l'un de ces marchés que la colonie militaire juive d'Éléphantine dut peut-être sa naissance —. Le Deutéronome suppose, non seulement la création

de la royauté israélite, mais la version qui est donnée de cet événement dans la plus moderne des traditions recueillies dans les livres actuels de Samuel (Deut. 17, 14-15, cf. 1 Sam. 8; 10, 17-25; 12). Il est aussi impossible d'attribuer la rédaction du Deutéronome au temps de Moïse ou de Salomon que de rapporter à l'époque de saint Louis ou de Jeanne Darc un livre rédigé dans le style de Jean-Jacques Rousseau et faisant allusion aux folles dépenses de la construction de Versailles ou à la constitution des États-Unis d'Amérique.

M. Naville l'a senti en quelque mesure. Et il suppose que le recueil originel avait été augmenté par Nathan, du temps de Salomon, puis que, sous Josias, il fut, avant d'être lu en public, traduit en hébreu et naturellement dans l'hébreu du VII^e siècle.

Mais ces concessions, si graves soient-elles, seraient encore insuffisantes pour rendre compte des faits : il faudrait admettre que le code primitif a subi non pas seulement quelques retouches, mais un remaniement radical, équivalent à une recomposition. Songez que la loi fondamentale du Deutéronome, celle qui fait la raison d'être et l'âme même de ce code, la loi de la centralisation du culte, a été non seulement violée, mais violée *en toute bonne conscience* par tous les Israélites jusqu'à Josias, y compris les plus authentiques champions de Yahvé, Gédéon, Samuel, Saül, David, Salomon, Élie : évidemment cette loi était inconnue avant le VII^e siècle ; il faudrait donc la ranger parmi les additions faites, après la découverte, à la vieille *tôrâ*. Mais si on la retranche du Deutéronome, on ne voit guère ce qui reste de ce code, ni surtout comment il aurait pu provoquer la réforme de Josias. Tout indique que le Deutéronome est, *pour le fond comme pour la forme*, un produit du VII^e siècle.

Mais ne pourrait-on conserver de l'hypothèse de M. Naville que, sinon le Deutéronome, du moins d'autres productions plus réellement anciennes de la littérature hébraïque, ont été rédigées d'abord en caractères cunéiformes et en langue babylonienne? *A priori*, la chose ne serait pas impossible. Seulement nous n'en avons nulle preuve. Nous ne pouvons pas établir qu'aucun des documents israélites qui nous sont parvenus ait été composé avant l'époque de David et de Salomon (mort vers 935); or, à cette date on écrivait certainement déjà l'hébreu en se servant de caractères alphabétiques. La stèle de Méša, en effet, est du milieu du IX^e siècle; or elle porte, on le sait, une inscription en un dialecte hébreu; et le graphisme cursif qu'elle présente suppose que depuis longtemps on se servait de l'alphabet

« phénicien » pour écrire au calame sur papyrus ou sur parchemin.

Le rapprochement égyptologique utilisé par M. Naville ne semble donc pas justifier les lointaines conséquences que ce savant a cru pouvoir en tirer. Ce n'est pas à dire, bien entendu, que les faits visés ne jettent aucun jour sur le récit de la découverte de la tôrâ par Josias ? On hésitera peut-être à suivre jusqu'au bout MM. Maspero et Budde dans les déductions — fort différentes de celles de M. Naville — qu'ils ont fondées sur ces mêmes rapprochements. Mais on reconnaîtra, en tout cas, que les faits signalés contribuent à expliquer la facilité avec laquelle fut admise en Juda la haute antiquité du livre découvert sous Josias : l'usage, observé dans tout l'Orient, de déposer dans les sanctuaires sous la garde du dieu, les textes de lois, manuscrits ou gravés sur une stèle, fit trouver tout naturel qu'un code apparaissant en 621 dans le Temple, remontât réellement à Moïse.

Adolphe Lods.

K. ALBRECHT. — **Challa (Teighebe)**. Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, 1913. — Töpelmann, Giessen. In-° de 48 p. Prix : 2 mark 40.

W. WINDFUHR. — **Baba kamma (« Erste Pforte » des Civilrechts)**. Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang. 1913. — Töpelmann, Giessen, in-8° de 96 p. Prix : 4 mark 80.

Ces deux ouvrages font partie de la nouvelle collection des traités de la Mischna, entreprise par G. Beer et O. Holtzmann, et dont deux fascicules. *Berakhot* (prières) et *Pesachim* (Pâque), ont déjà paru. Le premier traité concerne le prélèvement qu'on faisait sur la pâte et qui était donné aux prêtres ; le second concerne les questions de dommages-intérêts dûs pour différentes causes : dégâts commis par les bêtes domestiques, blessures par imprudence, vol ou détournement, détérioration d'objets remis à des ouvriers, etc. L'édition comprend un texte accompagné d'une traduction et d'un commentaire avec une liste des variantes. On sait que depuis quelque temps l'étude de la littérature talmudique est en faveur auprès des théologiens allemands, qui pensent avec raison y puiser une connaissance plus approfondie des origines du Christianisme. On doit reconnaître, d'ailleurs, que dans les deux pré-

sents travaux les préoccupations confessionnelles ne se manifestent pas et que l'esprit en est tout à fait scientifique. De plus, la constitution du texte, la traduction et le commentaire ne nous paraissent mériter que des éloges. Les auteurs ont mis à profit les manuscrits et les éditions les plus autorisées ; leur interprétation, autant que nous avons pu en juger, est très exacte ; les notes, qui sont instructives et substantielles, élucident à la fois les difficultés de fond et les particularités du style de la Mischna. Chacun des traités est précédé d'une introduction qui s'occupe du nom du traité, de la place qu'il occupe dans la Mischna, de la date à laquelle il a été rédigé et des morceaux ajoutés à la rédaction primitive. Le premier fascicule donne un bref historique du précepte de la *halla*, tandis que le second expose l'importance pratique des lois sur les dommages à une époque où les Juifs recouraient autant que possible à leurs propres tribunaux.

Nous nous permettrons quelques légères critiques concernant la vocalisation ou la graphie de quelques mots hébreux :

On remarque tout d'abord que M. Albrecht et M. Windfuhr ne s'accordent pas en ce qui concerne l'emploi du *wāw* comme *mater lectionis*. Le premier le met plus rarement que le second. Pour notre part nous croyons que M. Windfuhr a raison de le conserver dans le participe *gal*, parce que le *wāw* est fréquent en ce cas dans la Bible et que la voyelle *o* y est primitivement longue, et, d'autre part, M. Albrecht a raison de l'omettre dans le futur et l'impératif du verbe ainsi que dans les noms ségolés de la forme *po'el*, p. c. הָפֹעַל. Là la voyelle *o* est primitivement brève. — M. Albrecht, ici comme dans sa *Neuhebräische Grammatik*, admet une forme *nitqattél*, il faudrait ponctuer *nitqattal*, de même que le futur *yitqattal* et l'impératif *hitqattal* le participe et l'infinitif seuls ont un *séré* comme dans l'hébreu biblique. M. Albrecht a, d'ailleurs, lui-même ponctué (p. 6) נִתְעַרַב. — En dehors de ces observations générales, il y a lieu de ponctuer dans le traité *Halla*, p. 14, אֶכְלִין pluriel de אָכַל, au lieu de אֶכְלִין. — P. 16, מִסּוּאָבוֹת plutôt que מִסּוּאָבוֹת. — P. 24, écrire פְּרוֹת sans *yod*. — P. 32, דָּמִי avec *games* au lieu de דָּמִי. — Dans *Baba gamma*, p. 18, vocaliser בְּחֶרְסִיָּה au lieu de בְּחֶרְסִיָּה. — P. 20, בְּחֶבִיתוֹ au lieu de בְּחֶבִיתוֹ (le *games* de l'absolu persiste dans des noms de ce genre même devant les suffixes). — P. 14, la prononciation traditionnelle maintient le mot שָׂוָה « valant » à l'absolu devant un complément. — P. 32, ponctuer קִימָא, qui est un nom abstrait, et non קִימָא, adjectif qui ne s'expliquerait pas après בֵּן. — P. 66, רָשִׁי. — P. 70,

בני. — P. 72, écrire ללך au lieu de לילך ou ליליך. — P. 74, אָני (pause) au lieu de בני. — P. 84, écrire הלוייתי et ביצים avec *yod* et פרות sans *yod*.

MAYER LAMBERT.

F. WIEGAND. — **Dogmengeschichte der alten Kirche** (*Histoire des dogmes de l'ancienne église*). — Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. VII-141 pp.

Le professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Greifswald nous donne ici, dans la « Bibliothèque de Théologie évangélique » dirigée par M. le professeur Bess, le premier volume d'une histoire des dogmes qui, sous une forme très succincte, nous conduit jusqu'au IX^e siècle ; le second volume traitera de l'histoire des dogmes au moyen âge et dans les temps modernes.

Cet ouvrage est un résumé, qui ne peut à aucun titre dispenser le spécialiste de consulter des ouvrages plus importants, mais qui peut très utilement servir à l'étudiant comme un manuel abondant en références précises, en indications historiques, en exposés brefs et substantiels des principales questions. C'est d'ailleurs en pensant à ses étudiants que l'auteur s'est décidé à l'écrire, pour leur fournir la base matérielle de son enseignement ; mais les lecteurs moins directement intéressés y trouveront aussi profit. Ce petit livre constitue un bon instrument de travail, parce qu'il est très clair dans sa disposition typographique. Le texte, divisé en trente paragraphes, souvent subdivisés eux-mêmes en alinéas numérotés, est imprimé en deux types : les gros caractères sont réservés à l'exposé systématique et suivi du développement général des idées et des dogmes ; les petits, aux exposés de détail, aux indications plus spéciales. Au début de l'ouvrage, un tableau des abréviations donne l'indication des principaux recueils, des périodiques, des collections, des encyclopédies. Chaque paragraphe est précédé d'une bibliographie, signalant d'abord les textes, avec les notions nécessaires sur les éditions, puis les ouvrages essentiels relatifs à la question ; ensuite l'exposé des faits est accompagné de notes où sont citées, dans le texte original, les principales références. Un tableau chronologique, placé vers la fin, rappelle les principaux faits jusqu'en 842, et enfin le

volume se termine par un index alphabétique des noms et des matières.

Cinq parties de longueur inégale forment l'ouvrage. 1° Une brève introduction explique l'objet, la méthode et la division de l'histoire des dogmes, et expose son développement. — 2° Une section est consacrée aux préliminaires historiques : la philosophie païenne, le judaïsme, la première génération chrétienne. — 3° Première partie : la préhistoire du dogme dans l'ancienne église, depuis les pères apostoliques jusqu'à saint Cyprien ; l'auteur essaie de préciser le caractère particulier qu'a, pendant les trois premiers siècles, la pensée chrétienne soumise aux influences hellénistiques et juives, sollicitée par les hérésies comme le gnosticisme et le montanisme, et plus occupée en somme de philosophie que de dogmatique proprement dite. — 4° Deuxième partie : l'établissement des dogmes dans l'église grecque, du néo-platonisme jusqu'à la querelle des images. — 5° Troisième partie : le développement du dogme dans l'ancienne église d'Occident, de saint Augustin à saint Grégoire le Grand. Ces deux parties montrent comment, après six ou sept siècles d'efforts, la chrétienté est parvenue à fixer en formules précises l'essentiel de sa pensée religieuse ; elles soulignent aussi la différence d'esprit entre les deux moitiés du monde gréco-romain, occupées, l'une, la grecque, aux dogmes d'un caractère métaphysique, l'autre, la romaine, aux problèmes de théologie morale et pratique.

Indiquons en terminant que l'on peut regretter que la bibliographie, d'ailleurs abondante, soit, à bien peu d'exceptions près, presque exclusivement allemande. Disons aussi que l'ouvrage est si riche en faits, forcément présentés en raccourci, que la lecture en est souvent un peu pénible ; et l'on sait bien que l'on a affaire à un manuel, où une matière considérable est habilement condensée en peu de pages : sans quoi l'on aimerait trouver quelques aperçus sur la signification intrinsèque, philosophique, des problèmes et des dogmes, ainsi que des rapprochements des faits rapportés avec l'histoire générale ; de ces deux procédés jaillirait peut-être parfois plus de clarté, même au point de vue strictement historique.

JEAN L. SCHLEGEL.

P. MONCEAUX. — Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, tome IV : Le Donatisme. — Paris, E. Leroux, 1912. •

Avec le tome IV de son grand ouvrage consacré à l'histoire du christianisme dans l'Afrique du Nord, M. P. Monceaux aborde l'histoire du schisme donatiste. Il en constitue d'abord le dossier. Ce volume est surtout occupé par une étude approfondie des documents que nous possédons sur le Donatisme. Il s'ouvre par un exposé succinct des vicissitudes qu'a subies l'Église donatiste. M. P. Monceaux raconte successivement les origines du donatisme, jusqu'à la condamnation du schisme par Constantin en 316; — les destinées de l'Église donatiste depuis la première persécution jusqu'à l'entrée en scène d'Augustin, c'est-à-dire pendant presque tout le iv^e siècle (317-391); — la lutte de l'Église donatiste et de l'Église orthodoxe au temps d'Augustin (392-430); — l'histoire du donatisme dans l'Afrique vandale et byzantine jusqu'à l'arrivée des Arabes. Après cette esquisse historique, M. P. Monceaux pénètre à l'intérieur de l'Église donatiste; il définit les sectes, qui produisirent des schismes dans le donatisme, comme le donatisme lui-même avait créé un schisme dans l'Église chrétienne; il décrit l'organisation des églises donatistes, les diocèses et les paroisses, l'administration ecclésiastique, la liturgie, la discipline, les miracles et les visions donatistes; enfin il montre quelles ont été les causes apparentes et les causes profondes du schisme, comment les guerres provoquées par le donatisme ont eu un double caractère religieux et social, et quel a été le rôle du donatisme dans l'histoire du christianisme africain.

Après avoir ainsi mis le lecteur au courant du fait historique qu'il se propose d'étudier à fond, M. P. Monceaux ouvre, décrit et explique le dossier à l'aide duquel il a entrepris cette étude. Le volume dont nous nous occupons ne traite que des documents officiels. Les ouvrages de polémique ou d'histoire, tels que les livres de saint Optat et les traités, lettres et sermons de saint Augustin, n'y figurent point. Avec une patience vraiment admirable, avec une précision qu'on ne saurait trop louer, M. P. Monceaux énumère et résume des procès-verbaux de procès et d'enquêtes, des textes de requêtes et de suppliques, des lettres, édits et rescrits émanant soit des bureaux de la chancellerie impériale, soit de gouverneurs provinciaux ou de commissaires investis

par les empereurs de missions spéciales, des *Gesta*, des *Acta*, des *Libelli* en nombre considérable. Il étudie ensuite un second groupe de documents, qui n'est ni moins abondant ni moins précieux pour son sujet : les Actes des Conciles donatistes et antidonatistes. M. P. Monceaux a relevé plus de cinquante conciles, catholiques ou donatistes, généraux ou provinciaux, relatifs à l'histoire du schisme. La plupart de ces conciles se sont tenus en Afrique même, à Carthage, à Cirta, à Theveste, à Thamugadi, à Hippone, à Mileu ; en outre, il faut citer le concile d'Arles de 314, dont le rôle a été considérable dans l'histoire du donatisme. Parmi ces assemblées, l'une des plus importantes fut la conférence de Carthage de 411, réunie pour essayer de rétablir la paix entre les chrétiens d'Afrique. M. P. Monceaux y a particulièrement insisté. Une troisième catégorie de documents est signalée et commentée par M. P. Monceaux avec une compétence toute spéciale : c'est l'épigraphie donatiste. Parmi les très nombreuses inscriptions chrétiennes recueillies dès maintenant dans l'Afrique du Nord, il en est dont la rédaction même révèle l'origine et le caractère donatiste : par exemple toutes celles où se rencontre l'acclamation *Deo laudes*, ce cri de guerre des schismatiques africains, suivant l'expression de M. P. Monceaux. D'autres textes sont peut-être par eux-mêmes et à première vue moins significatifs ; mais l'œil exercé de M. P. Monceaux y reconnaît l'inspiration donatiste dans l'emploi de certains versets de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Le donatisme a eu aussi sa part dans l'épigraphie martyrologique africaine. L'épigraphie funéraire des donatistes ne se confond pas complètement avec celle des catholiques ; le formulaire en présente diverses particularités.

Après cette étude complète, sérieuse, définitive des innombrables documents relatifs au donatisme, M. P. Monceaux a donné en appendice une liste chronologique de tous ces documents. Cette liste, qui s'étend depuis 303 jusqu'en 598, qui embrasse par conséquent près de trois siècles, n'occupe pas moins de 24 pages en petit texte. C'est dire sur quelle masse de documents a porté l'enquête instituée par M. P. Monceaux et quel labeur a présidé à la composition de ce nouveau volume.

La méthode appliquée par M. P. Monceaux n'est pas moins remarquable que la somme de travail dépensée par lui. C'est toujours et partout la méthode directe, c'est-à-dire la méthode qui consiste à prendre contact immédiat avec le document, à ne point admettre d'intermédiaire entre nous et lui. Grâce à cette méthode, M. P. Monceaux a

recueilli dans ces documents, qui n'avaient été abordés avant lui qu'avec un esprit et pour des fins surtout théologiques ou apologétiques, une foule de données extrêmement intéressantes sur l'état social et la situation économique des provinces africaines à l'époque du donatisme, sur la psychologie, très curieuse, et sur la valeur morale des principaux chefs de partis. Il n'est point excessif d'affirmer que M. P. Monceaux a renouvelé, en y insufflant un esprit purement laïque, l'histoire du grand schisme africain. Dans ce qui paraissait avant lui n'être qu'un épisode d'histoire religieuse, il a prouvé qu'il fallait voir un des événements les plus caractéristiques de l'histoire de l'Afrique du Nord au iv^e et au v^e siècle de l'ère chrétienne. Mais, s'il a ainsi transformé la physionomie générale du donatisme, il n'a pas méconnu, il a au contraire très nettement affirmé que le donatisme avait été une révolte brutale contre l'Église chrétienne, que les schismatiques s'étaient rendus coupables de violences impardonnables, qu'ils avaient trop souvent agi de mauvaise foi, et que tels de leurs chefs, tout évêques qu'ils fussent, faisaient presque figure de bandits. Est-ce à dire que les catholiques africains fussent plus doux, plus mesurés, moins enclins à donner des coups et à se battre? M. P. Monceaux semble le croire. C'est sur les donatistes qu'il rejette la responsabilité des ruines qu'engendra la lutte religieuse en Afrique. « Le donatisme a été pour l'Afrique une cause de désordre, de faiblesse et de décadence. Il a porté le trouble partout : non seulement dans l'Église, mais dans le pays tout entier, dans les villes, dans les campagnes, sur les routes, dans toutes les classes de la société, jusque dans les familles. Il a déchaîné la guerre religieuse, encouragé la guerre sociale, accru la misère... Il a livré presque tout le pays à l'anarchie... Le donatisme a été, pour la civilisation et le christianisme local, un terrible agent destructeur... » Et plus loin M. P. Monceaux résume toute sa pensée par cette expression : « la folie fratricide du Donatisme. » Mais les catholiques africains n'ont-ils pas pris part aussi aux luttes religieuses? M. P. Monceaux cite des martyrs donatistes ; c'est donc que les donatistes ont été, de leur côté, victimes de violences dirigées contre eux, exercées sur eux par leurs adversaires. M. P. Monceaux ne subirait-il pas, dans ce jugement sévère, l'influence de saint Augustin? Et ne procède-t-il pas à l'égard du donatisme comme procéderait un historien moderne qui attribuerait à la seule Réforme la responsabilité des atrocités commises pendant les guerres de religion du xvi^e siècle?

J. TOUTAIN.

S. EPHRAIM'S prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14623 and is now first published by C. W. MITCHELL... Volume I *The discourses addressed to Hypatius*. — London, Williams and Norgate, 1912. In-8° 10 + cxix + 185 pages.

Saint Ephrem est surtout connu du monde savant par ses œuvres poétiques et il n'est pas un apprenti syriacisant qui n'ait traduit quelques-unes de ses hymnes, soit dans la chrestomathie de Bernstein, soit dans celle de Roediger. Grâce à la savante publication que nous annonçons ici même, ce père de l'Église syrienne nous apparaît sous un jour nouveau.

Quiconque est un peu familiarisé avec la littérature arménienne sait quels services a rendus à l'histoire de l'Église et à celle des religions la fameuse *Réfutation des sectes* d'Eznik de Kolb ; cet écrivain du v^e siècle, en voulant prémunir ses coreligionnaires contre les doctrines hérétiques qui envahissaient l'Arménie de toute part, écrivit ce livre classique dirigé contre les plus dangereuses de ces erreurs : les sectes païennes, le mazdéisme, les philosophes grecs, le marcionisme ; et, chemin faisant, tout en réfutant ces doctrines philosophico-religieuses, il les expose, il les analyse, il en sauve de l'oubli une grande partie qui, pour les historiographes de notre époque, serait à jamais perdue.

Il en va de même de l'œuvre partielle d'Ephrem, que nous révèle aujourd'hui M. Mitchell ; cette réfutation de Mani, de Marcion, de Bardaisan expose les hérésies que se propose de combattre et d'extirper le docteur syrien, et, de ce chef, il nous fait connaître maintes particularités de ces sectes qui sont encore entourées de tant de mystères. L'œuvre sera du reste abondante ; nous n'avons ici que le tome I ; M. Mitchell en annonce un II^e sous presse, et un III^e en préparation. Il y a donc lieu de féliciter très chaudement l'éditeur et le traducteur de ces discours, qui a fait preuve de beaucoup de patience et de science.

Il a fait preuve surtout de beaucoup de perspicacité et d'habileté en parvenant à ressusciter, grâce à des réactifs chimiques énergiques et adroitement utilisés, un vieux manuscrit palimpseste du vi^e siècle, qui lui a donné le texte de quatre des discours adressés par Ephrem à

Hypathius. Des cinq discours dont M. Mitchell donne la traduction, le premier était déjà édité ; il en publie quatre d'après le palimpseste du British Museum Add. 14623. C'est une importante contribution à la connaissance du manichéisme dont la bibliographie s'est singulièrement enrichie au cours de ces dernières années par les travaux de Kessler, Cumont, Pognon, Chavannes, Pelliot, et d'autres encore.

Le premier discours est dirigé contre les faux docteurs ; le deuxième, contre Mani (Manès), Marcion et Bardaisan (Bardesane) ; le troisième, contre les doctrines ; le quatrième contre les fausses doctrines ; le cinquième, contre les fausses doctrines.

Ces pages qui roulent sur l'hostilité entre l'obscurité et la lumière, sur la prison qui tient enfermées les ténèbres, sur le constructeur même de cette prison, ne sont pas d'une lecture facile ; mais l'esprit se sent attiré à connaître plus et mieux ces antiques documents qui sont autant de témoins d'un passé que l'on a peine à se représenter, il fait volontiers l'effort nécessaire pour essayer de comprendre quels furent ces systèmes philosophico-religieux d'où devait sortir, après une lutte de plusieurs siècles, un christianisme épuré, que ses adeptes tiendraient pour définitivement dépouillé des scories des premiers âges. Et il faut savoir gré à des savants comme M. Mitchell de mettre entre les mains des travailleurs des œuvres aussi rébarbatives, mais aussi importantes à connaître.

F. MACLER.

MAHMOUD FATHY. — **La Doctrine musulmane de l'abus des droits** (Étude d'histoire juridique et de droit comparé). Fasc. 1^{er} des Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales [dépendant de l'Université de Lyon]. — Lyon et Paris, H. Georg et P. Geuthner, 1913 ; 1 vol. in-8, Lxxx-276 pages.

Je possède un droit ; j'en use, mais si mon usage de ce droit porte préjudice au droit d'autrui, n'en aurai-je pas abusé ? On sait la discussion théorique qui sépare la Faculté de Droit de l'Université de Lyon de celle de l'Université de Paris, ou plus spécialement, les différences qui séparent M. Jossierand de M. Planiol. Là où le premier voit un abus de droit, le second n'admet qu'un simple dépassement ; tout acte abusif, étant illicite, n'est plus l'exercice d'un droit. M. Mahmoud

Fathy, élève de la Faculté de Lyon, est naturellement de la première école, et sur les indications de M. Edouard Lambert, ancien directeur de l'école khédiviale de droit du Caire, actuellement professeur à l'Université de Lyon, il a étudié la manière dont la jurisprudence musulmane traite les questions qui rentrent dans cette théorie de l'abus des droits.

M. Fathy, de religion musulmane, est Égyptien et avocat au Tribunal de Beni-Souëf. Pour lui, le droit musulman brille d'un éclat particulier, et c'est avec ferveur qu'il cherche dans les ouvrages des théoriciens les arguments qui peuvent plaider en faveur de sa cause. Le Qorân, qu'il cite naturellement en tête de son étude sur le développement historique de la théorie, ne lui fournit pas grand'chose, puisqu'il est obligé de classer sous quatre rubriques les enseignements généraux, au point de vue juridique, de la religion de l'Islam : 1° prédominance de l'esprit de charité sur l'esprit de stricte justice ; 2° fléchissement de la rigueur du droit devant les exigences de la nécessité publique ; 3° recherche du juste milieu ; 4° la somme de bien, opposée à la somme de mal, servant de critère pour juger la légalité d'un acte (p. 86). Il en résulte, en effet, la recommandation faite par Dieu, auteur du Qorân, d'agir avec douceur dans l'exercice des droits : « Dieu n'aime pas ceux qui dépassent [la limite du juste milieu] ! » (*Qor.*, V, 89). Le musulman est donc tenu, en conscience, à ne pas abuser de ses droits ; mais une formule aussi vague que celui-là, excellent pour un théologien, ferait peu d'effet devant un magistrat, qui a besoin, pour asseoir sa conviction, de textes plus précis et plus formels. Ceux-là se trouvent dans les prescriptions du livre sacré relatives au testament, à la répudiation, au droit de recourir à la justice, à la tutelle (p. 107) et l'on peut admettre, comme l'auteur, que ces passages « affirment très nettement que l'exercice d'un droit, parfaitement licite quand il est inspiré par une intention honnête, cesse de l'être lorsqu'il est inspiré, au contraire, par l'intention de porter préjudice à autrui. »

L'auteur examine ensuite le développement historique de la théorie contenue en germe dans le Qorân ; il le suit à travers le *Mowatta'* (pourquoi *la* Mouat't'a?) de Mâlek et la *Modawwana* de Sahnou'n, le *Djâmi' eç-Çaghîr* de Moïammed ech-Chéïbâni et le *Kitâb el-Kharâdj* d'Abou-Yoùsouf, représentant la doctrine d'Abou-Hanîfa, le *Kitâb el-Omm* d'ech-Châfé'i, le *Mosnad* d'Aïmed ben Hanbal et surtout l'*I'lâm el-mowaqqa'in* de Chems-ed-dîn Moïammed ben Ayyoûb, plus connu sous le surnom d'Ibn-qayyim-el-Djauziyya « le fils de l'adminis-

trateur de la medressé Djauziyya de Damas » transformé ridiculement en Al Djaouazīah et cité sous cette forme au cours de l'ouvrage. La comparaison des divers principes adoptés par les auteurs est éminemment instructive. On constatera qu'ech-Châfé'i, représentant de la tendance absolutiste, admet que « le titulaire d'un droit peut exercer ce droit d'une manière absolue, quelles que soient pour les tiers les conséquences qui peuvent résulter de ce fait (p. 179) » ; il se rencontre ainsi avec la jurisprudence de la Cour de cassation, qui admettait encore, en 1875, que l'exercice d'un droit reconnu par la loi ne peut jamais constituer une faute ; pour limiter ce droit, il a fallu modifier l'art. 1780 du Code civil par la loi du 27 décembre 1890.

L'auteur consacre deux paragraphes de son chapitre III (de la seconde partie) à examiner les opinions de Ghazālī et d'Ibn-qayyim-el-Djauziyya sur le point qu'il étudie ; le premier était presque inutile, Ghazālī ayant traité la question au point de vue théologique et moral, sans se préoccuper de la pratique judiciaire ; le second, au contraire, nous fait bien connaître un auteur insuffisamment apprécié en Europe, mais qui tient en Orient une place considérable dans l'enseignement ; élève d'Ibn-Téïmiyya, il fut le défenseur éloquent du principe de l'intention, qui est « l'âme de l'acte, son cœur et son soutien ; le caractère licite ou illicite d'un acte juridique est subordonné au caractère correct ou incorrect du mobile qui a inspiré son auteur » (p. 211).

Par l'abondance des matières, la sûreté de la méthode et la clarté de l'exposition, la thèse de M. Fathy, devenue un fort volume, se recommande à l'attention des historiens du droit en même temps qu'aux théoriciens, avides de notions justes et de connaissances nouvelles, qui aimeront à aller les rencontrer sur un terrain en général fermé jusqu'ici à d'autres qu'aux arabisants.

CL. HUART.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

H. PARMENTIER. — **Catalogue du Musée Khmér de Phnom Péñ.** (*Bull. de l'Ec. fr. d'Extr. Orient*, t. XII, n° 4, 1912). — Créé depuis fort peu de temps, le Musée de Phnom Péñ est déjà assez riche pour qu'il ait valu la peine d'en dresser le catalogue méthodique. Inscriptions, statues, monument votifs, emblèmes, bas-reliefs, bijoux, ustensiles, monnaies, peintures modernes, l'art khmér de toutes les époques, — c'est-à-dire du vi^e siècle à nos jours — y est représenté par des spécimens variés et nombreux. Les Bouddhas y voisinent amicalement avec les trois grands dieux de l'hindouïsme. Signalons deux personnages, un homme et une femme, qui, à la manière des bodhisattvas du Grand Véhicule, portent devant leur chignon une petite représentation du Bouddha assis.

Une introduction fait l'historique du dépôt de Phnom Péñ. Pour chaque pièce, M. Parmentier, outre une description sommaire, indique, quand c'est possible, la provenance, la date approximative, les dimensions, la bibliographie. Treize illustrations augmentent encore la valeur documentaire de cet intéressant catalogue.

P. O.

E. M. DURAND. — **Notes sur les Chams. XII. Le conte de Cendrillon** (*Bull. de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. XII, n° 4, 1912. — Landes avait déjà publié ce même conte en 1886. M. Durand en donne une version toute nouvelle, établie à l'aide de deux manuscrits qui appartiennent à l'Ecole d'Extrême-Orient. Au texte et à la traduction, il a joint d'utiles notes critiques et exégétiques.

Le conte cham expose avec de longs développements et une logique particulièrement déconcertante, les malheurs et le triomphe final du Mu Gajaung. On y retrouve non pas seulement la méchante belle-mère et la sœur perfide, mais aussi la fameuse sandale et le prince amoureux de l'inconnue qui la peut chausser. Il est vrai qu'ici la sandale est d'or et qu'aucune fée ne donne à Gajaung un somptueux équipage pour la mener à la cour. En revanche, sa mère adoptive la soumet à des épreuves dont une au moins est tout à fait celle que doit subir Psyché, dans le conte d'Apulée, et Aschenputtel, la Cendrillon allemande. Beaucoup moins généreuse que l'héroïne du conte de Perrault, mais encore ici toute pareille à Psyché, Gajaung exerce sur les deux femmes

qui l'ont persécutée, une vengeance qui rappelle étrangement l'histoire de Médée et des Péliades, d'une part, et de l'autre l'horrible repas de Thyeste.

D'autres parallèles pourraient encore être signalés. J'en ai dit assez pour avertir les amateurs de littérature populaire que le mémoire de M. Durand leur offre de très nombreux éléments d'intérêt.

P. O.

JULIUS VON NEGELEIN. — Der Traumschlüssel des Jagaddeva. (XI) Band, 4. Heft de la collection « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ». — Giessen, Töpelmann, 1912, grand 8° de xxiv-728, p. 17 Mark. — Cet ouvrage, dédié à la mémoire de Pischel, est le fruit d'un gros travail, d'autant plus méritoire qu'il porte sur des domaines jusqu'ici peu explorés ; c'est un bon spécimen du « Beitrag », de la contribution patiente et consciencieuse dont l'érudition allemande est coutumière. Jugeant qu'un exposé systématique de la mantique indienne serait prématuré, J. v. N. s'est borné à éditer, à traduire et à commenter le *Svapnacintāmaṇi*, cette « pierre philosophale des rêves » qu'on peut appeler plus justement, quoique en une traduction plus libre, « Clef des songes ». Mais l'effort d'interprétation repose sur une connaissance étendue de la littérature similaire, étude à laquelle l'auteur avait prélué par un examen approfondi de l'*Atharvaparīṣṭa*. Le commentaire compact qui accompagne l'insipide énumération des rêves propices et funestes, devient utilisable grâce à des index soigneusement établis. Sur la personnalité de l'auteur de cette Clef des Songes, Jagaddeva, sur la date où elle put être écrite, J. v. N. n'a aucun renseignement à nous fournir ; pourtant, en l'absence même de toute indication explicite, il est étrange que la confrontation du texte avec de nombreux matériaux du même ordre n'ait permis aucune induction par l'époque de ce traité. Il est vrai que la plupart de ces recettes superstitieuses, sinon leur collection telle qu'elle se trouve versifiée dans le *Svapnacintāmaṇi*, remonte sans doute, comme les données du folk-lore, à une antiquité indéterminable. À part quelques rares expressions, il n'y a presque rien de brahmanique dans ces textes où se reflètent, étrangères à la religion des théologies et à la spéculation des philosophies, d'obscurités croyances populaires. Avec l'information fournie par ces arides formules qui énoncent, sans jamais les justifier, de prétendus rapports entre tel rêve et telle conséquence éventuelle de ce songe dans l'état de veille, peut-être réussirait-on à reconstituer un système de notions pourvu de quelque cohérence ; mais on risquerait ainsi de faire évanouir le caractère spécifiquement populaire et irréfléchi de ces superstitions. J. v. N. a su éviter cet écueil : son ferme propos de ne jamais dépasser la littéralité des documents l'a conduit à faire une œuvre touffue et massive, mais riche en faits qui, par leur rapprochement même et grâce aussi à une minutieuse critique philologique, commencent à revêtir quelque intelligibilité.

P. MASSON-OURSÈL.

Das Buch der hundert Pfade (Çatapatha Brâhmaṇa), die älteste Quelle der Ritualwissenschaft, von Prof. Hermann BRUNNHOFER. Bern 1910, H. Akademische Buchhandlung von Max Drechsel; grand 8° de 43 p. — L'article composé sous ce titre à l'occasion du centenaire de l'université de Berlin, s'attache à signaler aux curieux d'histoire des idées, l'intérêt philologique, mythologique, religieux, philosophique, de la littérature des Brâhmaṇas, dont le Çatapatha est un exemplaire typique. L'indianiste habitué à utiliser la traduction publiée naguère (1882-1900) de cet ouvrage dans les « Sacred Book of the East » par J. Eggeling, ne trouvera dans ce court essai aucune interprétation nouvelle; tout au plus prendra-t-il note du mérite, que revendique M. B., d'avoir, dans divers travaux sur la préhistoire des Aryens (1889-1893), professé, bien avant les fouilles pratiquées à Boghaz-Koï, l'origine cappadocienne, arménienne, babylonienne de la civilisation des Aryens (p. 6, 39, 40). La différence de mentalité entre la période des Védas et celle des Brâhmaṇas est mise en lumière, mais présentée sous un aspect que nous croyons inexact. Cette évolution fut non pas un passage, difficilement explicable, de la libre improvisation poétique (freie Dichtungen, 26) à l'exégèse pédante, mais un effort continu de la spéculation se dégageant graduellement des rites, à propos desquels tout d'abord elle s'exerça. Le R̥gveda était moins une collection de poèmes comparables aux productions du cénacle de Göttingen à la fin du XVIII^e siècle (p. 9), qu'un recueil sacerdotal d'incantations sacrificielles; les Brâhmaṇas représentent une aspiration à constituer la théorie de sacrifice védique; enfin les Upaniṣads tenteront de dégager la réflexion philosophique de toute exégèse; il est permis de voir là trois étapes d'un même processus. Malgré ces réserves, l'article de B. peut fournir une initiation sommaire à l'étude de l'antique Brâhmaṇa:

H. MASSON-OURSSEL.

D^r Phil. HEDWIG ANNELER. — **Zur Geschichte der Juden von Elephantine**. Buchschmück von Karl Anneler. Bern, 1912. Akad. Buchhandl. von Max Drechsel, grand 8° de viii-155 p. — Après les nombreuses études d'érudition suscitées par la découverte des papyrus d'Éléphantine, on pouvait souhaiter un exposé clair et succinct des renseignements qu'ils nous apportent sur la petite colonie juive isolée si loin d'Israël, dans l'île riante qui émerge du Nil en face d'Assouan. Le livre d'H. A. satisfait à ce *desideratum* et se recommande, tant par sa documentation, agrémentée de pittoresques illustrations, que par la prudence avec laquelle il veille à ne pas trancher prématurément les questions historiques soulevées par les matériaux exhumés. Ce n'est pas une contribution originale à l'intelligence des textes; mais c'est une enquête consciencieuse et même un utile instrument de travail, dans la mesure où l'on y trouve les références essentielles aux recherches de première main. Quoique le livre soit composé au point de vue de l'histoire des Sémites, l'égyptologue y puisera maints renseignements relatifs à la domination persane sur ces confins de la

Nubie. Les Perses paraissent avoir fait preuve d'une large tolérance (42); mais ils ont joué un rôle positif en introduisant dans le pays le droit babylonien (72). Le philologue hébraïsant trouve dans ces papyrus une forme spéciale de l'araméen qui servit de langue internationale, sur cette terre d'Égypte, entre Juifs et Perses (69). L'historien du Judaïsme constatera dans cette colonie surtout militaire, vivant sur elle-même dans le mépris de l'Égyptien environnant, la conservation jalouse des traits propres à l'esprit israélite, notamment le culte de Jahvé, n'excluant pas, d'ailleurs, celui de certaines divinités syriennes, et pratiqué en un temple où les prêtres de Jérusalem eurent la sagesse de ne jamais voir une fondation rivale de la leur (53, 78, 96). Notre connaissance de Judaïsme au v^e siècle avant notre ère est incontestablement rendue plus précise par les témoignages que nous a conservés ce coin du sol égyptien.

P. MASSON-OURSÉL.

H.-J. DUKINFELD ASTLEY. — **Prehistoric Archaeology and the Old Testament**, being the Donellan Lectures delivered before the University of Dublin in 1906-1907, enlarged, and with notes and appendices. Edimbourg, T. and T. Clarke, 1908, xi-314 pages, 5 sh. — Bien des tentatives ont été faites, surtout par des théologiens catholiques, pour démontrer que les récits de la Genèse sur les origines du monde et de l'humanité et les doctrines que l'Eglise a tirées de ces pages considérées comme rigoureusement historiques sont d'accord avec les résultats de la géologie, de la biologie et de l'anthropologie.

M. Dukinfield Astley reprend la question. Il expose à grands traits, dans une série de leçons, « la marche et le progrès des découvertes scientifiques modernes » en ce qui concerne l'astronomie et la géologie, la biologie et l'évolution, l'antiquité de l'homme, l'origine et le développement de la foi religieuse aux époques préhistoriques. Et il n'a pas de peine à montrer que les faits constatés par la science dans ces divers domaines sont inconciliables avec ces récits de la Genèse interprétés littéralement par une exégèse respectueuse du sens réel des textes.

Mais il ne s'en tient pas à cette conclusion négative. Son but essentiel est, au contraire, d'établir qu'il existe « un moyen de jeter un pont d'or sur lequel la science et la révélation peuvent se rencontrer et se donner la main : c'est celui qui est ouvert par ce qu'on appelle la critique historique », ou, pour employer le terme usité chez nos voisins d'outre-Manche, par la « haute critique de l'Ancien et du Nouveau Testament » (p. 176). Il donne un aperçu sommaire des résultats de la critique biblique et montre qu'elle amène à se faire, de l'histoire de la religion d'Israël, une idée qui s'harmonise pleinement avec les notions scientifiques modernes sur l'évolution de la vie, sur les débuts de l'humanité et son développement aux âges préhistoriques, et qui, d'autre part, permet au croyant de maintenir dans leur intégralité les affirmations de sa foi.

« Comment concilier, écrit-il, l'histoire de la création, ou l'histoire du Paradis et de la chute de l'homme, ou le déluge et tout ce que la théologie a construit sur ces bases, avec les enseignements de la science — géologie, biologie, évolution, anthropologie — ? La réponse de la haute critique est complète. Il n'y a pas besoin d'harmonie, de conciliation. Toutes les tentatives de ce genre sont condamnées à la faillite, sont, par conséquent, du temps perdu, et de plus sont superflues. Quand on a compris que « les premiers chapitres de la Genèse sont de grands poèmes religieux en prose », tout ce qui est nécessaire a été dit ; car tout est enveloppé dans cette réponse ». Les premières pages de la Bible sont des récits d'origine babylonienne, encore tout imprégnés d'éléments animistes et magiques provenant de l'époque néolithique, mais qui ont été profondément transformés par la foi et la réflexion israélites. « Ces « grands poèmes religieux en prose » enseignent, en un langage approprié à l'enfance de la race, la place normale de l'homme dans l'Univers, sa relation spirituelle avec le Dieu qui l'a amené à l'existence à travers toute la merveilleuse progression des âges. L'Univers est l'œuvre de Dieu ; l'homme, autant que nous pouvons le savoir, est la plus haute des œuvres de Dieu, un être doué d'une nature supérieure à la pure animalité, apparenté à Dieu même. Ce que nous appelons l'âme, la nature spirituelle de l'homme, était destiné à vaincre et à s'assujettir sa nature inférieure dérivée de ses ancêtres animaux. Le péché originel est la tendance héréditaire qu'a chaque enfant des hommes à laisser sa nature inférieure dominer sa nature supérieure et la chute de l'homme se répète dans le cas de chaque individu qui, en cédant aux tentations de sa nature inférieure et matérielle et en laissant la passion l'emporter sur le devoir, commet un péché en pensée, en parole ou en acte ... » (p. 283-284).

On ne saurait trop recommander aux hommes religieux soucieux de mettre de l'unité dans leur pensée la lecture de cet ouvrage animé du plus pur esprit scientifique en même temps que d'un amour profond et d'un respect touchant pour les croyances héritées du passé : l'auteur estime que « pas une seule des doctrines de la foi catholique (c'est-à-dire du credo de l'Eglise anglicane) n'est mise en danger par une critique digne de ce nom, honnête, respectueuse, bien que telle d'entre elles doive recevoir une forme nouvelle mieux adaptée aux idées et aux connaissances du **xx^e** siècle que les idées stéréotypées de l'ancienne théologie » (p. 275).

Adolphe Lods.

W. B. SMITH. — Ecce Deus, Studies of Primitive Christianity. Londres, Watts & Co, 1912 ; 352 pp., 6 shillings. — Nous avons parlé ici de la première édition de ce livre, qui était en langue allemande. Rappelons que l'auteur fut professeur de mathématiques, et plus tard de philosophie, à la Nouvelle-Orléans et qu'il a acquis en amateur une connaissance si vaste de l'histoire de l'Evangile, que ses opinions ont été discutées par les spécialistes. L'édition anglaise doit être signalée : tous les chapitres ont reçu des

additions, souvent importantes, et plusieurs critiques faites à l'auteur sont analysées. Comme on sait, l'auteur a soumis surtout l'Évangile de Marc à une étude minutieuse et il cherche à établir laquelle des deux hypothèses est la plus acceptable : Jésus homme déifié ou dieu humanisé. Smith penche vers la dernière thèse et admet le culte préchrétien d'un dieu du nom de Jésus. Les récits concernant Jésus-Christ ne sont pas des mythes et des légendes, mais des symboles (p. 78, note). « Une fois qu'on a regardé fixement dans les profondeurs de l'esprit de Marc, l'énigme du Nouveau Testament devient un secret ouvert » (p. 326).

B. P. VAN DER VOO.

W. R. HALLIDAY. — **Greek Divination. A study of its Methods and Principles.** Londres, Macmillan & Co, 1913 ; xvi et 310 pp., 5 shillings. — Ce livre étudie les principes et l'origine des méthodes divinatoires de la Grèce antique. La magie et la religion dérivent d'une même conception de communion avec une puissance mystérieuse ; elles diffèrent plutôt dans leur objet que dans leur méthode. Les rites traduisent une idée et sont une sorte de langage. Les rites vont en se compliquant de plus en plus ; sans admettre que les prêtres ou les « hommes de médecine » furent toujours des charlatans conscients, il faut bien constater la tendance à accroître la dignité sacerdotale par des procédés de pur charlatanisme. Les rites magiques sont surtout en rapport avec tout ce qui semble anormal. Plus tard, les cérémonies publiques se célèbrent sans aucun souci du sens des rites. La magie est intimement liée à la divination et aux présages, aux prophéties et aux ordales.

Après avoir interprété ces idées générales, l'auteur étudie la divination qui se pratiquait aux lieux sacrés — tant à Dodone que dans le folklore moderne —, la lécanomancie, la kléromancie, la dactylomancie, la klédonomancie et la divination par les images. Il note que parfois les rites naissent d'une manière toute naturelle. Partout où des animaux sont éventrés solennellement en sacrifice, l'interprétation des présages déchiffrés dans les entrailles pourra se produire. En Grèce comme ailleurs, cette forme de divination est peut-être dérivée d'un rite sacrificiel.

L'existence de la rhabdomancie est douteuse pour la Grèce. On n'en trouve aucune trace dans sa littérature sauf une mention ambiguë chez Nicandre. La nécromancie ne semble pas avoir joué un rôle prédominant, mais on la trouve parfois mentionnée. Au moyen-âge, l'étymologie populaire a interprété la *nécromancie* — divination par les cadavres — comme *nigromancie*, et le mot devint synonyme de « magie noire ». Ainsi on joignait le mystérieux au lugubre et plus un rite était terrible, plus on le croyait puissant. Varron rapporte que l'addition de sang peut transformer la lécanomancie en nécromancie.

Une dernière forme de divination est celle pratiquée par les augures qui prédisaient l'avenir d'après les cris et les mouvements des oiseaux. Elle était très répandue autour de la Méditerranée et on la retrouve chez beaucoup de primi-

tifs. Elle peut aussi bien s'être développée indépendamment chez les Grecs et chez les Etrusques qu'avoir été empruntée à d'autres peuples. Les variations dans les différents systèmes corroborent peut-être l'hypothèse de leurs origines indépendantes. Plusieurs auteurs ont cru reconnaître un culte des oiseaux dans l'ancienne religion égéenne. M. Halliday a conçu des doutes à cet égard ; les associations multiples entre les oiseaux et les héros civilisateurs, l'importance des oiseaux dans la mythologie européenne, dans la cosmogonie amérindienne, dans la magie météorologique et en général dans la magie en rapport avec les éléments, ne lui semblent pas des raisons suffisantes pour attribuer aux oiseaux le caractère de divinités.

La conclusion de M. Halliday, c'est que les méthodes de la divination grecque constituent deux groupes : une magie positive et la fascination exercée par des événements extraordinaires. Dans les deux cas il est possible de suivre l'évolution des méthodes. Tout en étant fondées sur la déraison, les superstitions ne sont pas nécessairement des créations arbitraires, manquant de causes naturelles et de bases compréhensibles. Les prophéties, les prédictions et les oracles remontent à un temps où le prophète était censé appliquer son art magique au bien de sa tribu. C'est à cause de leurs racines profondes que les arts divinatoires persistent avec une telle ténacité. En dernière instance, la divination provient de la peur et du souci pour l'avenir. L'homme hésite à rejeter cet art comme inutile et la divination jouit d'une longévité plus considérable que toutes les autres superstitions. L'origine individuelle de la divination grecque n'est pas impossible. En tout cas, l'origine orientale de ces conceptions ne doit pas devenir un article de foi exclusif.

B. P. VAN DER VOO.

HÉLÈNE NAVILLE. — **Ernest Naville. Sa vie et sa pensée.** Tome 1^{er}, 1816-1859. Genève, Georg, et Paris, Fischbacher, 1913 ; in-8, viii-345 pages ; 8 illustration hors texte. Prix : 7 fr. 50.

ANDRÉ BOYER. — **Ernest Naville apologiste.** Étude analytique. Thèse présentée à la Faculté de théologie de Genève. Genève, Kündig, 1911 ; in-8, 103 pages. Prix : 2 fr. 50.

ANDRÉ BOYER. **Ernest Naville**, promoteur d'une entente entre catholiques et protestants. Étude analytique et critique. — Cahors, Coueslant, 1913 ; in-8, 117 pages. Prix 2 fr.

« Philosophe, théologien, moraliste, pédagogue et politicien, Naville fut avant tout apologiste ». La défense du christiisme constitua sa principale préoccupation. Très honnête homme, il appréciait les mérites respectifs des différentes formes que cette religion a prises au cours des siècles. Il en arriva même à ne se sentir à l'aise qu'avec les protestants un peu catholiques et les catholiques un peu protestants. Pour un Genevois de vieille roche qui, de par la tradition, semblait tenu d'être un « mangeur de prêtre », il y eut là une

grande singularité. Peut-être le fit-elle passer pour un penseur plus profond qu'il n'était.

Sa petite-fille vient de publier la première partie de sa biographie. Bien que le livre ne raconte que la période de préparation, il ne manque pas d'intérêt. Le journal d'Ernest Naville, ses lettres, d'autres documents, écrits et cités avec la plus entière candeur, donnent une vue très directe sur la psychologie du digne écrivain et sur les milieux qu'il a traversés. Ceux qui voudront compléter, au point de vue idéologique, cette histoire, presque purement narrative, pourront recourir aux deux études qu'un jeune théologien protestant, M. André Boyer, a consacrées à son maître, en toute affection et profond respect.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

La commémoration de Roger Bacon en 1914.

MONSIEUR LE DIRECTEUR ET CHER COLLÈGUE,

Vous vous rappelez quelle admiration nous éprouvions en expliquant et en commentant, dans nos conférences des Hautes-Études¹, l'*Opus majus*, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium* et les autres œuvres, publiées en trop petit nombre de Roger Bacon. Nous n'avions d'abord que l'*Opus majus* de Samuel Jebb, auquel manquait toute la morale et où l'on pouvait relever bien d'autres lacunes, l'édition par Brewer de l'*Opus tertium*, de l'*Opus minus* et quelques opuscules anciennement imprimés. Mais nous apercevions déjà un théologien plus soucieux qu'aucun de ses contemporains du triomphe de la foi chrétienne, un métaphysicien hardi qui effleure la nouveauté, sinon l'hérésie, un savant que l'on croirait un homme des temps modernes. Dès 1902-1903, nous étudions la théologie de Roger Bacon, en utilisant les publications nouvelles de Bridges et de Gasquet. Il nous apparut clairement qu'on ne saurait prendre Roger Bacon pour un pur positiviste ; que, chez lui, l'étude des sciences et des langues a pour objet ultime le progrès des connaissances religieuses. On vit quelle part la grammaire latine, hébraïque et grecque, quelle part les langues et les sciences devaient avoir selon lui dans la préparation à l'étude et à l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament, des Pères et des docteurs. Puis en examinant de près l'exégèse et la théologie des contemporains de Roger Bacon, on expliqua les diverses phases de la

1) Les Annuaires de la 5^e section ont donné les programmes et les résumés de ces conférences. Le chapitre premier des *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1913 en donne un exposé complet, *Vingt-quatre ans de recherches et d'enseignement à la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études sur les rapports de la théologie et de la philosophie, sur l'histoire des doctrines et des dogmes*.

lutte qui aboutit au triomphe, auprès de la Papauté, des idées soutenues par Albert le Grand et par S. Thomas, au rejet de celles qu'avait défendues Roger Bacon. On établit, en outre, d'une façon incontestable, que Roger Bacon connaissait bien l'hébreu, qu'il a formulé et mis en pratique, comme exégète et comme critique de l'Ancien Testament, bon nombre des principes qui sont d'un usage constant chez les modernes.

Vous vous rappelez encore l'étonnement qui se produisit parmi bon nombre des assistants du Congrès de Bâle quand on y lut en 1904 le Mémoire qu'imprima la *Revue de l'Histoire des Religions*, sur *Deux Directions de la théologie et de l'exégèse catholiques au XIII^e siècle, S. Thomas d'Aquin et Roger Bacon*. Si l'Église s'était engagée dans la voie indiquée par Roger Bacon, disait-on, deux résultats considérables auraient été acquis : les théologiens seraient partis des textes et auraient acquis la connaissance des langues dans lesquelles sont écrits l'Ancien et le Nouveau Testament ; ils auraient étudié les sciences dont le développement a fait la grandeur de la civilisation moderne et leurs doctrines religieuses, fondées sur une exégèse et une critique de plus en plus sévères, de plus en plus minutieuses, sur des connaissances scientifiques de plus en plus exactes, n'auraient laissé de place ni pour une Renaissance parfois hostile au christianisme, ni pour une Réforme qui se séparât complètement du catholicisme¹.

En voyant ce que nous avaient donné les éditions si incomplètes de Jebb et de Brewer, en constatant ce que nous avaient apporté les trois volumes où Bridges avait fait connaître un *Opus majus* beaucoup plus satisfaisant, comme la Lettre insérée dans l'*English historical Review* (vol. XII, 1897), mais plus encore peut-être en recueillant les riches extraits des manuscrits qu'Emile Charles a joints à son excellente monographie sur Roger Bacon, nous nous étions dit souvent qu'il conviendrait de procéder au recensement des manuscrits, de prendre une copie de chacun d'eux, de vérifier à nouveau les parties communes déjà signalées dans un certain nombre, de les replacer pour chacun dans le contexte qui lui est spécial. Nous espérions que nous arriverions ainsi à mieux connaître la pensée de Roger Bacon et qu'on pourrait peut-être établir, entre les écrits du vieux maître, entre les différents exemplaires qu'il a pu composer sur des sujets identiques, un ordre chrono-

1) L'article est devenu le chapitre XIV des *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, p. 279-294.

logique et même un ordre de perfection croissante pour le fond et pour la forme. En particulier, nous pensions que nous y trouverions d'utiles compléments sur l'exégèse biblique et aussi sur cette histoire rudimentaire, mais nettement comparée des religions où Roger Bacon examine non plus seulement le judaïsme, le christianisme et le mahométisme, mais encore les religions des païens, des idolâtres et des Tartares¹.

Vous n'avez pas oublié non plus comment nous projetions de faire partager notre admiration à tous ceux qui en France et surtout en Angleterre s'intéressent à l'histoire des sciences, des religions et des civilisations. Je songeais à des conférences qui auraient été faites à Londres ou à Oxford pour signaler à tous ses compatriotes l'importance du penseur et l'obligation qui en résultait pour eux de publier toutes ses œuvres, même celles qui ne constituent que des fragments ou des ébauches. A plusieurs reprises, le projet parut aboutir, grâce à l'intervention de M. Hartog, secrétaire de l'Université de Londres et de différents professeurs d'Oxford, mais pour des raisons diverses, les pourparlers restèrent sans résultat. Nous dûmes nous borner à faire comprendre à tous, Français ou étrangers, par les conférences des Hautes Études et par des articles, qu'il était nécessaire de donner une édition complète et critique des œuvres de Roger Bacon pour laquelle il faut rassembler des copies de tous les manuscrits connus et chercher, pour procéder ensuite de même, tous ceux que pourraient encore nous donner les bibliothèques de l'Angleterre, de la France et de l'Italie.

Quand un Comité eut été formé en Angleterre pour commémorer Roger Bacon et lui ériger une statue en 1914, je me mis en relations avec le Président du Comité, par l'intermédiaire de M. Cloudesley Brereton et j'essayai de lui persuader que la meilleure manière de célébrer Roger Bacon était de procéder à une édition complète de ses œuvres. Dans mes lettres, je résumai tous les arguments qui avaient été amassés par des années de recherches. M. Brereton les fit valoir et le Comité semble avoir été convaincu puisqu'il nomma une Commission (*Editorial Committee*) composée de trois membres, MM. Gilson, du

1) Voir dans l'édition, par Bridges, de l'*Opus majus*, les pages 254, 262, vol. I; 380-393, 247, 365-404, 360, 373, vol. II. Les raisons pour lesquelles on jugeait nécessaire une édition complète de Roger Bacon ont été exposées dans deux articles du *Journal des Savants*, juillet 1905, septembre et octobre 1912 (*Essais*, p. 20, 68), réunis dans le chapitre X des *Essais*, p. 208-232, *Édition faites et à faire de Roger Bacon*.

British Museum, F. Madan, de la Bodléienne, et le Professeur A. G. Little, auxquels je fus adjoint comme membre correspondant étranger.

Une circulaire vient d'être envoyée pour annoncer qu'une Commémoration sera tenue, en juillet 1914, en l'honneur de Roger Bacon; qu'une statue sera élevée au Muséum d'histoire naturelle d'Oxford et que des adresses y seront lues par des scholars distingués. Un volume commémoratif d'Essais, portant sur les divers aspects de la vie de Roger Bacon, écrit par divers spécialistes, sera alors publié¹.

On a pris des dispositions pour éditer et imprimer les écrits de Roger Bacon, aussitôt que les fonds seront réunis. Un premier volume contiendra le traité et le commentaire inédits de Roger Bacon sur le *Secret des Secrets* du Pseudo-Aristote; un second, des traités médicaux parmi lesquels celui qui porte sur les moyens de retarder les accidents de la vieillesse, édités par MM. Withington et A. G. Little. Puis viendront d'autres volumes, avec la publication complète de l'*Opus tertium* dont des fragments ont été imprimés en 1859 par Brewer, en 1909 par Duhem, en 1912 par A. G. Little; avec les *Quæstiones* sur la Physique et la Métaphysique d'Aristote, sur le *de Plantis*; avec les *Communia mathematicæ*, peut-être le *Computus Naturalium*; enfin des éditions nouvelles et critiques de l'*Opus Majus*, du fragmentaire *Opus minus*, des traités moins importants, *De naturis Metallorum* et *Tractatus Trium Verborum*. L'examen des manuscrits, dans les diverses contrées, sera fait par des hommes compétents, Mais il sera impossible d'accomplir ce programme, si le Comité ne réussit pas à obtenir l'aide d'une Société, qui pourrait être fondée en l'honneur de Roger Bacon, à l'occasion de la Commémoration qui aura lieu pour le 7^e centenaire.

*
* *

Le Comité comprend, à côté de ceux qui en Angleterre, peuvent assurer le succès de l'entreprise, des représentants français (MM. Bergson, Boutroux. Rev. G. Delorme, P. Duhem, Louis Liard, G. Lippmann, François Picavet, Lucien Poincaré, Paul Sabatier), allemands, (L. Baur, Rev. Otto Keicher, Rev. Polycarp Schmoll), italiens (Rev.

1) Les souscripteurs d'une guinée et plus recevront une invitation à la Commémoration et un exemplaire du volume commémoratif. Les souscriptions doivent être adressées au Colonel Hime, 20, West Park Road, Kew.

Michael Bihl), américains (Nicholas Murray Butler, D. Eugène Smith).

J'ai pensé qu'il importait de faire connaître à vos lecteurs la Commémoration de Roger Bacon et les conséquences qu'elle peut avoir pour ceux qui s'intéressent à l'histoire des religions comme pour ceux qui s'occupent de ce que furent, dans le passé, de ce que peuvent être, dans le présent, l'exégèse et la théologie chrétiennes. C'est à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études que nous avons, depuis plus de 20 ans, étudié de près Roger Bacon en le rapprochant d'ailleurs des théologiens contemporains et des exégètes modernes ; c'est par l'enseignement qui y fut donné et par les publications qui en sont sorties qu'ont été surtout établies la nécessité et l'utilité d'une édition complète des œuvres de Roger Bacon¹. Il nous appartient de venir en aide à ceux qui ont résolu de nous la donner et dont nous serons les collaborateurs. Plus le nombre sera grand de ceux auxquels on aura fait savoir ce qu'on se propose de faire, plus le nombre des admirateurs de Roger Bacon et des souscripteurs sera con-

1) En 1909 et en 1910, M. Louf, élève titulaire depuis 1889, a sous le patronage du Directeur, parlé dans quelques conférences du *Secret des Secrets* attribué à Aristote pendant le moyen-âge et qui a été si copieusement utilisé par Roger Bacon. En 1911, il a été à Oxford copier le *Traité* et le *Commentaire* de Roger Bacon sur le *Secret des Secrets*. Il prépare actuellement des travaux importants sur les trois volumes (*Essais*, p. 29). Pour étudier l'exégèse de Nicolas de Lyre, l'enseignement du grec au Moyen-Âge, la médecine astrologique, des élèves titulaires ont passé par Roger Bacon. A la Faculté des lettres le cours public a porté en 1907-1908 sur Roger Bacon et une leçon relative à Pierre de Maricourt fut publiée dans la *Revue internationale de l'Enseignement* du 15 octobre 1907 (*Essais*, p. 30). Des Mémoires pour le diplôme d'études supérieures ont été préparés sur l'expérience scientifique chez Roger Bacon et l'influence des Arabes, sur l'expérience par illumination intérieure chez Roger Bacon, sur le droit canon chez Roger Bacon, sur les principes de l'alchimie chez Roger Bacon (*Essais*, p. 51, 56, 67). Aux deux chapitres déjà indiqués (X et XIV sur les *Editions faites et à faire*, sur les *Deux directions de la théologie et de l'exégèse catholiques au XIII^e siècle*) il faut en joindre trois autres publiés également dans les *Essais*, ch. XI, *Le Maître des expériences, Pierre de Maricourt, l'exégète et le théologien vantés par Roger Bacon*, p. 232-254, ch. XII, *Jean disciple de Roger Bacon*, p. 255-264, ch. XIII. *Quelques-uns de ceux que combat Roger Bacon, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Saint Thomas*, p. 268-278. D'autres travaux, entrepris par le directeur et les étudiants sont en préparation. L'École des Hautes-Études (5^e section) a donné cette année une bourse à M. Col pour aller à Oxford et à Cambridge étudier les manuscrits de Roger Bacon.

sidérable, plus on pourra, par suite, donner de soins à l'édition et aux recherches destinées à la rendre plus complète et mieux faite.

Agréez, Monsieur le Directeur et cher Collègue, l'expression de mes sentiments les plus affectueux.

François PICAVET.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1913-1914.

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.

M. M. Mauss : Théorie de l'origine de la croyance à la vertu des formules, les lundis, à dix heures 1/4. — Explication des documents concernant les rapports entre l'organisation juridique et l'organisation religieuse (Nouvelle-Guinée, Afrique équatoriale), les mardis, à dix heures 1/4.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après les documents indigènes (troisième partie du Popol-Vu, Annales de Xalila, etc.), les mercredis et samedis, à cinq heures.

M. A. Foucher : Explication de la Chândogya-Upanishad, les mardis, à deux heures 1/4. — Études d'archéologie bouddhique, les mardis, à trois heures et demie.

M. E. Amélineau : Explication des textes de la Pyramide de Pépi I^{er} (suite), les lundis à dix heures 1/4. — Explication du Livre des Morts, à partir du chapitre CXXXVII, les lundis, à onze heures 1/4.

M. M. Vernes : Recherches sur les anciens sanctuaires d'Israël et sur les légendes qui s'y rattachent, les mercredis, à trois heures 1/4. — Explication du Livre de Daniel, les lundis, à trois heures 1/4.

M. Israël Lévi : Les apocalypses messianiques juives postérieures au II^e siècle, les lundis, à quatre heures 1/2. — Étude du traité Tanna de Bé Eliahou, les lundis, à cinq heures 1/2.

M. Clément Huart : Explication du Coran, chapitre IV, à l'aide du commentaire de Tabari, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane dans le Methnevi de Djelâl-eddin-Roûmi, livre II, les mercredis, à quatre heures 1/2.

M. J. Toutain : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Grèce, les jeudis, à trois heures 3/4. — La religion et les cultes à l'époque romaine dans la province d'Égypte, les vendredis, à cinq heures.

M. R. Cirilli : Essai de reconstitution du rituel augural et sacrificatoire des Italiotes de l'âge du bronze, les jeudis, à cinq heures.

M. H. Hubert : La mythologie irlandaise, les jeudis, à neuf heures 3/4. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis, à onze heures.

M. Eug. de Faye : Origène, sa vie et ses écrits, les mardis, à quatre heures 1/2.

— De l'influence du gnosticisme sur les Actes apocryphes et des vestiges d'écrits gnostiques dans la littérature chrétienne pseudépigraphie, explication des *Acta Thomæ*, les jeudis, à neuf heures 1/4.

M. Paul Monceaux : Les documents relatifs aux persécutions militaires du temps de Dioclétien, les lundis, à deux heures. — Étude pratique de l'épigraphie chrétienne du midi de la Gaule (Narbonnaise), les mardis, à dix heures 3/4.

M. G. Millet : Recherches sur l'iconographie byzantine des grandes fêtes, les jeudis, à deux heures 1/4. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures 1/2.

M. Fr. Picavet : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen âge chez les philosophes et les théologiens du xvii^e et du xviii^e siècle, en particulier chez Descartes, Spinoza, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Thomassin, Leibnitz et Kant, les jeudis à 8 heures. — Les rapports de Dieu et des hommes, spécialement les formes de la révélation, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, travaux récents sur l'histoire des dogmes, des doctrines et de l'exégèse chrétienne, les jeudis, à quatre heures 1/2.

M. P. Alphandéry : Le prophétisme dans le moyen âge latin, les lundis, à cinq heures. — Sources de l'histoire de l'érémisme en Occident (xi^e-xiv^e siècles), les vendredis, à cinq heures.

M. L. Lacroix : Histoire de la Constitution civile du clergé, les vendredis, à trois heures.

M. J. Deramey : Le pontificat de Saint-Clément, les jeudis, à deux heures 1/2.

M. Ed. Dujardin : Questions relatives aux églises chrétiennes du i^{er} siècle, les jeudis, à cinq heures 1/2.

Nous donnerons ultérieurement le sujet des cours professés par MM. Granel et Génestal, récemment appelés à occuper, à la section des sciences religieuses, les chaires de religions de l'Extrême-Orient et d'histoire du droit canon.

II. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques :

M. Clermont-Ganneau : Archéologie hébraïque, les samedis, à trois heures 1/2.

M. Gaidoz : Hymnes et prières de l'ancienne église d'Irlande, les mardis, à neuf heures.

M. R. Gauthiot : Explication de l'Avesta, les vendredis à cinq heures.

M. Mayer-Lambert : Explication du livre du Deutéronome, les mardis, à deux heures 1/4 ; explication du livre d'Isaïe, les mardis à trois heures 1/4.

M. Isidore Lévy : Israël, la Royauté, les lundis, à onze heures. — La littérature alexandrine, les lundis, à dix heures.

M. Sylvain Lévi : Questions d'indianisme, les vendredis à trois heures 1/2.

M. Moret : Le temple égyptien, les lundis à quatre heures 1/2.

M. René Poupardin : Études sur le temporel de l'évêque de Paris aux xii^e et xiii^e siècles, les lundis à neuf heures 1/2.

M. J. Psichari : L'Évangile selon saint Marc, les lundis à deux heures 1/2.

M. Scheil : Déchiffrement du xix^e fascicule des *Cuneiform Texts*, les lundis, à neuf heures.

M. Serruys : Textes d'exégèse chrétienne, les mercredis à cinq heures.

III. Au Collège de France.

M. J. Flach : La paix et la trêve de Dieu, les mercredis à deux heures 3/4.

M. A. Le Chatelier : La famille musulmane, les mercredis à dix heures 1/2.

— Les musulmans du Bélouchistan, les samedis à dix heures 1/2.

M. A. Loisy : Le sacrifice dans les anciennes religions de l'Amérique et chez les peuples non civilisés, les lundis à dix heures 1/2.

M. Casanova : Le genèse du chiisme, les lundis à trois heures. — Explication des Khitat de Makrisi, les jeudis à quatre heures.

M. Clermont-Ganneau : Monuments sémitiques, les lundis et mercredis à trois heures 1/2.

M. M. Croiset : Le mouvement religieux en Grèce, les mercredis à trois heures.

M. Sylvain Lévi : La légende de Sankara, les vendredis à trois heures.

M. P. Monceaux : Correspondance de S. Paulin de Nôle avec S. Augustin, les lundis à trois heures 1/2. — Poésies et lettres de S. Paulin de Nôle, les mardis à neuf heures 1/2.

M. Pelliot : Le christianisme en Asie centrale et en Extrême-Orient jusqu'à la fin du xvi^e siècle, les lundis à deux heures 1/4.

IV. A la Faculté des Lettres :

M. Bouché-Leclercq : L'astrologie grecque, les samedis à deux heures 1/2.

M. Debidour : Le pontificat de Pie IV, les lundis à quatre heures.

M. Delacroix : Étude psychologique de la religion, les samedis à cinq heures.

M. Denis : La réforme dans l'Europe orientale, les vendredis à cinq heures.

M. Foucher : Explication de textes védiques et pâlis, les lundis à trois heures 1/2.

M. Grébaut : Histoire des pharaons selon les sources grecques, les monuments et les légendes de l'Égypte ancienne, les lundis à dix heures et les mercredis à dix heures 1/4.

M. Guignebert : Lecture pratique du Nouveau Testament. La Passion et la Résurrection (suite), les mardis à deux heures 1/4; les mœurs de l'Église au iv^e siècle, les vendredis à cinq heures.

M. Jordan : Le Sacré Collège au Moyen-âge, les lundis à cinq heures.

M. Lods : Les traditions des Israélites sur les origines du monde et de leur peuple, les samedis à quatre heures.

M. Mâle : Iconographie de la Vierge et de quelques saints, les mardis dix heures et les mercredis à neuf heures.

M. Picavet : Les doctrines plotiniennes chez les théologiens et les philosophes du ^{xiii}^e au ^{xvi}^e siècle (1^{er} semestre) ; Étude et commentaire des Confessions de saint Augustin (2^e sem.), les lundis à quatre heures 3/4.

M. Rébelliau : Le Jansénisme ; Jansénius, Saint-Cyran, les jeudis à dix heures 1/2.

M. M. Revon : Histoire des religions au Japon, les mardis à deux heures 1/2.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions tel qu'il se donne à Paris : il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, p. ex. les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

Dimanche 11 janvier à 2 h. 1/2. — **M. A. Moret**, conservateur du Musée Guimet : Conceptions des Égyptiens sur la vie des statues dans les tombeaux et les temples (*Projections*).

Dimanche 18 janvier à 2 h. 1/2. — **M. Serruys**, Directeur-adj. à l'École des Hautes Études : La prédication des cyniques à Alexandrie.

Dimanche 25 janvier à 2 h. 1/2. — **M. A. van Gennep**, Professeur à l'Université de Neuchâtel : De quelques mythes sur la création du monde.

Dimanche 1^{er} février à 2 h. 1/2. — **M. R. Cagnat**, Professeur au Collège de France, membre de l'Institut : Temples et Sanctuaires romains à Rome et dans les différentes provinces (*Projections*).

Jeudi 5 février à 2 h. 1/2. — **M. V. Goloubew** : Le Kailas d'Ellora (*Projections*).

Dimanche 8 février à 2 h. 1/2. — **M. R. Dussaud**, conservateur-adjoint des Musées nationaux, Directeur de la Revue de l'Histoire des religions : La grande déesse chypriote (*Projections*).

Dimanche 15 février à 2 h. 1/2. — **M. Cordier**, membre de l'Institut : La question des rites chinois.

Dimanche 22 février à 2 h. 1/2. — **M. J. Hackin**, conservateur-adjoint du Musée Guimet : Les scènes de la vie du Buddha dans l'iconographie tibétaine (*Projections*).

Dimanche 1^{er} mars à 2 h. 1/2. — **M. A. Foucher**, professeur à la Faculté des Lettres : Amarâvatî (*Projections*).

Dimanche 8 mars à 2 h. 1/2. — **M. Homolle**, Administrateur-général de la

Bibliothèque Nationale, membre de l'Institut : La Tholos de Delphes (*Projections*).

Dimanche 15 mars à 2 h. 1/2. — M. E. Pottier, Conservateur des Musées Nationaux, membre de l'Institut : Le rire et la caricature dans l'art grec (*Projections*).

Dimanche 22 mars à 2 h. 1/2. M. R. Petrucci : Les peintures bouddhiques de la mission Stein (*Projections*).

Dimanche 29 mars à 2 h. 1/2. — M. E. Rodocanachi : Virgile dans la légende.

PUBLICATIONS DIVERSES

Au cours de leur commentaire de textes grecs recueillis en Éolide et en Ionie, MM. A. Plassart et Ch. Picard (*Bulletin de corresp. hell.*, 1913, p. 198) ont été amenés à discuter l'explication courante que l'on donne de l'expression *σπλάγχνα ἐς χεῖρας*. Les anciens commentateurs signalent que les sacrificateurs prennent dans les mains les entrailles des victimes, soit pour prêter serment sur elles, soit pour y lire des présages de l'avenir, soit simplement pour y goûter. MM. Plassart et Picard ont bien vu que tout cela n'avait aucun rapport avec le cas présent et, se fondant sur un passage d'Aristophane, *Oiseaux*, 518 et suiv., ils montrent que c'était un usage courant que de disposer une partie des entrailles dans les mains tendues et ouvertes des statues. De même, les *σπλάγχνα ἐς γούνατα* sont la part d'entrailles que l'on plaçait sur les genoux des statues assises. Certes, on peut en conclure que les Grecs se souciaient, comme d'autres peuples, d'assurer la nourriture des statues sacrées ; mais il y a encore au rite une raison plus profonde, une nécessité plus forte. C'est que les entrailles étant le siège le plus actif de la vie, on assurait par contact direct la vie même des statues divines. Si l'on veut prendre un terme de comparaison tout à fait exact, on le trouvera dans l'usage du sang chez les Arabes et ailleurs.

— Dans deux articles sur *les Bucoliques de Virgile* (*Journal des savants*, août-septembre 1913), M. R. Pichon discute les deux thèses qui ont été émises sur la IV^e Églogue, thèse orientaliste avec le « sauveur » ou « messie », thèse romaniste avec un enfant réel. Il reconnaît avec M. Lejay que « l'enfant divinisé n'est pas un rédempteur » : le salut du monde coïncide avec sa naissance et son développement sans être causé pour lui ; et ceci rappelle de vieilles croyances populaires longtemps vivaces en Grèce et en Italie. En outre, ce que Virgile décrit est moins un recommencement de la « grande année » qu'un retour progressif vers l'âge d'or, retour dans lequel l'humanité passe en sens inverse par toutes les phases qu'elle a déjà traversées. Enfin, si certaines expressions rappellent la théorie de la grande année, d'autres sont empruntées à celle des quatre âges ; il y a donc une confusion, probablement voulue.

entre des conceptions au fond hétérogènes. « Et, de tout cela, on peut conclure que la IV^e Eglogue est comme le confluent de courants religieux assez divers : prophéties juives et sibyllines, théogonies astrologiques et alexandrines, orphisme, superstitions italiques, toutes les croyances s'y retrouvent en partie ; et c'est de ce très large et un peu confus syncrétisme que sont nées les espérances palingénésiques dont la IV^e Eglogue est l'éloquente expression ». Mais il faut faire sa part à l'explication romaniste ou historique, car les mentions de la date de naissance de l'enfant, l'indication des étapes de sa vie (prise de la toge virile, accès aux *magni honores*, etc.) excluent l'idée d'un être purement mythique. « En réalité, la IV^e Bucolique est à la fois une prophétie et un compliment ; elle contient deux éléments, l'un religieux (lui-même très composite), l'autre positif : mais ces deux éléments ne sont pas isolés, ils se pénètrent, réagissent l'un sur l'autre ».

— Nous avons en son temps signalé l'intéressante théorie de M. de Gruneisen sur le *nimbe carré* qui dériverait des représentations funéraires de l'Egypte païenne où le mort paraît debout devant son tombeau, la tête se détachant dans l'encadrement d'un pylône. Dans sa publication définitive (*Le portrait d'Apa Jérémie, Mémoires présentés à l'Acad. des Inscript.*, t. XII, 2^e partie) le savant archéologue explique que si le portrait d'Apa Jérémie porte les deux nimbes, c'est « que la personne est passée de la vie passagère à la vie éternelle ». M. Jean Maspero (*Revue critique*, 1913, II, p. 159-160) formule quelques objections et se demande si la présence simultanée des deux symboles, nimbe carré (la *tabula* qui dès le VI^e siècle signale les portraits des personnages vivants) et nimbe circulaire, a été voulue. « Il est fort possible que le portrait, peint du vivant du modèle, et par suite décoré de la *tabula*, a été, après la mort, complété d'une auréole. L'œuvre ayant disparu, cette hypothèse ne peut se contrôler, mais il faut, avant toute conclusion, tenir compte de sa possibilité. »

— La *Numismatique constantinienne* de M. Jules Maurice (3 vol., Paris, Leroux, 1908-1912) est une œuvre importante non seulement pour le numismate, mais aussi pour l'historien. Les précisions apportées notamment à la position religieuse de Constantin sont des plus curieuses. Dans deux articles du *Journal des Savants* (juillet et août 1913), M. Babelon y insiste avec l'autorité qui lui est propre. « Les types monétaires sont les principales sources d'information sur lesquelles l'historien peut s'appuyer pour montrer Constantin, fils de Constance Chlore, d'abord Héracléen par adoption, puis répudiant le culte d'Hercule en 310, pour se rattacher à sa tradition familiale et exploiter à son profit le culte d'Apollon-Soleil : de là l'inauguration à cette date des types monétaires surabondants qui exaltent les cultes solaires sous vingt aspects variés. »

Comment les monnaies reflètent le passage de la religion solaire au christia-

nisme? « Le mouvement officiel, remarque M. Babelon, procéda par étapes graduelles et timides qu'on suit dans les types et les symboles gravés sur les monnaies. On sait qu'il se fit jour publiquement, de la part de Constantin, au moment de la bataille du pont Milvius, le 28 octobre 312. A cette date, Constantin, en suite d'une vision, dit Lactance, mais bien plutôt, semble-t-il, cédant à un entraînement de ses soldats, ordonna de graver le monogramme du Christ, comme signe de ralliement, sur l'*umbo* de leurs boucliers. Il remporta la victoire. Faut-il conclure de ce fait, avec M. Jules Maurice, que Constantin se convertit au christianisme, devant les portes de Rome, en octobre 312? Je crois que c'est aller trop loin; j'y vois, pour ma part, simplement un acte de condescendance ou de sympathie de la part de Constantin qui savait, par ce symbole préféré à tout autre, répondre au vœu de la plus grande partie de ses troupes, gagner leur confiance et enflammer le courage des chrétiens au moment de combattre. Le monogramme du Christ ne paraît pas dès cette époque. C'est seulement cinq ans plus tard, en 317, qu'on voit, sur des monnaies frappées dans l'atelier de Siscia, l'effigie impériale coiffée d'un casque sur lequel est positivement gravé le monogramme du Christ. Et encore, remarquons-le bien, ce symbole chrétien est placé à titre d'ornement secondaire sur le casque de l'empereur, de manière à garder le caractère d'emblème décoratif personnel : ce n'est point la marque officielle de l'Etat... Les très nombreux actes publics de générosité et de bienveillance pour les chrétiens, de la part de Constantin, qu'on peut signaler en 312 et dans les années suivantes, ne peuvent être pris pour une conversion, une adhésion formelle et officielle. Constantin demeura toujours fidèle au culte d'Apollon-Soleil, sa religion ancestrale, à laquelle il tenait tant; il restera le *pontifex maximus* des cultes païens, pour les raisons politiques que nous avons indiquées; rien ne fut changé à sa cour ou dans son administration, sous ce rapport : on sait au surplus, qu'il ne reçut le baptême que la veille de sa mort, et par le ministère d'un évêque arien. » Le décret de Milan de février 313 reconnut la liberté de tous les cultes; l'Eglise ou *Corpus christianorum* y est admise comme personnalité civile; mais les cultes païens demeurent les cultes officiels.

— M. Salomon Reinach a discuté devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 349-350) un curieux passage du poète Claudien, relatant un prodige survenu près de Milan, en 401. Comme l'empereur Honorius recevait sa cavalerie, il fut assailli par deux loups; percés de traits, leurs corps laissèrent échapper deux mains humaines, les doigts étendus, et paraissant vivantes. Optimistes et pessimistes tirèrent de cet événement des présages contraires : pour les uns, il signifiait la destruction prochaine des Barbares; pour les autres, la mort de la louve romaine. M. Reinach montre que cette histoire, impossible en elle-même, est un conte inventé par la cour d'Honorius pour rassurer les Romains; c'était d'ailleurs un conte maladroit, car on pouvait l'interpréter

comme l'annonce d'un désastre. Le fait qu'il est question de *deux* loups prouve, comme on l'avait déjà supposé pour d'autres motifs, que l'Italie, en 401, n'était pas menacée par un seul ennemi, Alaric, mais aussi par Radagaise. M. Reinach explique pourquoi Claudien n'a parlé que d'Alaric, afin d'accroître le mérite de Stilicon, qui arrêta Alaric à la bataille de Pollentia. Radagaise avait été repoussé par un autre général que Claudien n'a pas nommé et duquel nous ne savons rien.

Enfin, M. Reinach montre que les chrétiens d'alors, tandis que les païens se fiaient aux augures et aux oracles, attendirent le salut, tant en Occident qu'en Orient, de l'intercession de saint Thomas; cela ressort d'une épigramme de Claudien, rapprochée d'une homélie prononcée, en 401, à Edesse (attribuée à tort à saint Jean Chrysostome), sur la tombe même du saint apôtre de l'Inde.

— Les 3^e et 4^e fasc. 1913 de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, contiennent un article de M. R. Pettazzoni, *I Primordi della religione in Sardegna*, où sont recherchées les traces des premières manifestations du culte des morts et du culte de l'eau en Sardaigne. — M. Otto Waser traite de l'apparition visible de l'âme chez les différents peuples, notamment chez les Grecs : âme-oiseau (en général âme revêtant la forme animale), *eidolon*, âme-papillon ou psyché. Dans la primitive symbolique chrétienne, la colombe a représenté l'âme du mort; l'*eidolon* a fourni les anges, avec influence de la Niké-Victoria et de l'Eros-Cupido. — M. Baudissin traite des sources pour une description de la religion des Phéniciens et des Araméens. — M. Johannes Weiss expose le problème de la naissance du christianisme. A l'encontre de théories récentes, il conclut que le groupement chrétien le plus ancien, l'origine de la croyance messianique judéo-chrétienne dérivent de l'action que la personnalité de Jésus imprima à ses disciples. L'image du Seigneur céleste s'est ranimée en prenant les traits de Jésus et de là viennent cette chaleur intime et cette force entraîante qui caractérisent le culte de Jésus dans la primitive communauté chrétienne. — M. Richard Garbe étudie l'influence chrétienne dans le Mahabharata et l'origine du Krischnaïsme. Seul le récit sur Śvetadvipa dans le douzième livre du Mahabharata pourrait refléter une connaissance d'ailleurs fort obscure du christianisme. — M. Preisendanz édite un charme amoureux tiré d'un papyrus grec conservé à la bibliothèque de Strasbourg. Date probable, le iv^e siècle de notre ère. — Notices sur la religion syrienne par M. C. Bezold, sur la littérature talmudique par M. F. Perles et sur la médecine populaire par M. Höfler qui reproche à maint auteur français de parler des Gaulois sans connaissance suffisante.

— Les 66/67 livraisons du *Roscher's Lexikon* renferment la fin de l'article sur la divinité égyptienne Sokar (Roeder); *Sol* où l'on reprend notamment le maté-

riel concernant *deus Sol Alagabalus* (Fr. Richter); *Sonne und Sonnengott*, d'après les conceptions égyptiennes (important article de Røder); *Sosipolis* (Weniger); *Soteira* et *Soter* (Höfer); *Sothis* (Roeder); *Sozon* (Höfer); mais surtout une véritable et très complète monographie de J. Ilberg : *Sphinx*.

R. D.

— Nous regrettons de n'avoir pas signalé dès l'apparition de ses premiers fascicules une nouvelle revue italienne *Lares, Bollettino della Società di etnografia italiana*, qui paraît sous la direction de M. L. Loria. Cette revue se publie tous les quatre mois et son tome I^{er} (1912) contient déjà assez d'articles intéressant l'histoire religieuse pour attirer désormais sur la jeune revue toute l'attention de nos lecteurs : G. Nicasi, *Le credenze religiose delle popolazioni rurali dell' alta valle del Tevere* ; G. A. di Cesaró, *Il valore occulto di superstizioni, tradizioni e fiabe popolari*, et ceux que l'on annonce comme devant paraître prochainement : *La mezza quaresima*, *Le feste religiose in Italia*, etc. La revue contient, outre des articles, des « variétés », des comptes rendus, une bibliographie et un questionnaire.

— M. A. Souter annonce (*Theolog. Literaturzeitung*, t. XXXVIII, 1913, c. 442) qu'il a eu la bonne fortune de découvrir deux nouveaux manuscrits du texte original et non interpolé du commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul. Ces deux manuscrits, datés du xv^e siècle, se trouvent à Oxford. Ils viennent heureusement s'ajouter au ms. de Carlsruhe (s. IX), qui était jusqu'à présent le seul témoin connu de ce texte.

— M. R. Massigli vient d'attirer l'attention sur un ms. inconnu du Pseudo-Mathieu. Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque de l'Oratoire de Naples et coté pil. XI, VI, contient cet apocryphe dans une rédaction assez différente des manuscrits utilisés par Tischendorf. M. Massigli publie intégralement la seconde partie, qui décrit le séjour de la Sainte Famille en Egypte et propose d'y voir un écrit primitivement distinct, qui serait le *Liber de Infantia Salvatoris*, du décret pseudo-gélasien (*Un manuscrit inédit de l'Évangile du Pseudo-Mathieu*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1913, t. XXXIII, p. 81-118). Les manuscrits de cet apocryphe sont nombreux et probablement leur examen méthodique réussirait à débrouiller ce problème (*V. Rev. Hist. Ecclés.*, oct. 1913, p. 847).

— Un *Congrès du Progrès religieux* s'est tenu à Paris en juillet 1913. « Ce Congrès qui a lieu périodiquement en Europe et en Amérique, peut être regardé comme le succédané du célèbre Parlement des religions convoqué à Chicago en 1893. La session de Paris n'a pas réuni moins de 600 membres, recrutés dans toutes les religions connues : protestants, juifs, mahométans,

hindous, bouddhistes, shintoïstes etc., outre un certain nombre de libres croyants : théistes, monistes et autres libres penseurs religieux. D'ailleurs aucune adhésion doctrinale n'était réclamée et aucun vote ne pouvait être émis. Le catholicisme y était représenté par un certain nombre de personnalités appartenant aux diverses fractions modernistes ». — Nous empruntons ces quelques détails à une note jointe au discours qu'a prononcé à ce congrès notre éminent collaborateur M. le comte Goblet d'Alviella. Le sujet qu'il a traité avec la hauteur de vues et l'impartialité critique qui lui sont habituelles était celui-ci : *Une religion universelle est-elle possible ? Est-elle désirable ?* Il n'est point du ressort de notre revue d'en apporter ici un examen, si objectif qu'il puisse être. Nous résumerons cependant pour nos lecteurs les éloquentes conclusions de ce mémoire. M. G. d'A. estime que toute synthèse future devra tenir compte des principes qui apparaissent dès à présent comme acquis par l'esprit humain : unité de la nature, universalité du règne de la loi (qui n'excluent pas, dans les étapes supérieures de l'évolution, la part grandissante de la liberté), validité du sentiment moral qui introduit l'homme dans un plan nouveau, finalité de nos destinées... « Rien n'empêche cette synthèse future, quelle qu'elle soit, de laisser aux principales religions leurs traditions légendaires et leur symbolisme particulier, pour autant qu'elles consentent à contracter sincèrement, — non pas sur le terrain doctrinal, comme on l'a vainement essayé jusqu'ici, mais sur le terrain pratique de l'amélioration morale et de la solidarité sociale, — l'alliance d'où peuvent sortir la paix des consciences, la fraternité des hommes et l'avènement de la seule religion universelle réellement possible et désirable ».

— M. A. Niemojewski propose une interprétation assez imprévue des peintures des Catacombes et de quelques monuments primitifs de l'art chrétien (*Astrale Geheimnisse des Christentums*, Francfort, neuer Frankfurter Verlag, 1913, un vol. 8° de 140 p. avec 70 figures). C'est par l'astrologie qu'il explique les figurations de la vie et de la personne de Jésus, étant admis que l'histoire de la foi chrétienne peut et doit s'exprimer en un certain nombre de saints horoscopes. L'ensemble du système avait déjà été établi dans toute sa hardiesse par M. N. (*Gott Jesus*, 2 vol. 8°, et *Warum eilten die Jünger nach Emmaus ?* 1 vol. 8°). Si empiriques qu'en apparaissent les conclusions, il serait imprudent de rejeter en bloc les remarques de symbolique religieuse recueillies par M. N. On a exagéré la « littéralité » de certains thèmes de l'art médiéval, tout au moins le réalisme que comportaient, au jugement des hommes du Moyen âge (s'entend : des hommes de *clergie*) les représentations plastiques de la première histoire chrétienne, surtout dans leurs traits helléniques ou syriens. Il n'est pas toujours inutile d'introduire, même à coup d'hypothèses gratuites ou presque, un peu de comparatisme en ces matières.

— *La Revue de théologie et de philosophie* (nouv. série, n° 4, juillet 1913,

p. 285-299) donne une remarquable étude de notre collaborateur M. de Faye sur les *études gnostiques* de 1880 à 1913. M. de Faye dont on connaît pour les avoir lus ici même les beaux travaux sur les sources du gnosticisme (*Revue*, t. XLV, XLVII et XLVIII), vient de faire paraître, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études*, un très important travail d'ensemble (*Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913) dont il sera bientôt rendu compte dans la *Revue*; l'article actuel est comme un chapitre additionnel de ce livre. M. de Faye y étudie successivement les ouvrages de Heinrici, de Harnack, Hilgenfeld, C. Schmidt, Brooke, Dibelius, Nau. Les systématisations proposées par M. Bousset et d'autres savants sur l'ensemble du gnosticisme et de ses origines fourniront sans doute la matière d'un second article d'un aussi constant intérêt.

— M. L. Chachoin a donné en 1910 un ouvrage sur les *Religions* dont il a été rendu compte dans la *Revue* (t. LXIII, p. 122). L'étude qu'il publie aujourd'hui (*Évolutions des idées religieuses et des religions*, Paris, G. Grès, 1913, un vol. 8° de 165 p.) reproduit en les complétant quelques chapitres de ce premier livre. Nous citons l'*Avis au lecteur* : « C'est ici un résumé de l'histoire générale des religions, nous montrant les diverses évolutions des religions, d'où se dégage l'évolution de la Religion considérée dans sa généralité, née d'un sentiment poétique, puis développée par des dirigeants, chefs ou prêtres, qui s'appuyèrent sur de prétendues révélations de Dieu qu'ils formulèrent en dogmes pour l'enseignement moral et la direction des hommes ». C'est aller un peu bien vite en besogne. En annexe se trouvent quelques-unes des plus connues parmi les définitions de la religion et des religions. On pense bien que le « consensus omnium » ne ressort point d'un tel rapprochement, et le lecteur qui n'aura pas marchandé sa confiance aux affirmations catégoriques de M. Chachoin, se sentira, à cette lecture, repris de quelque hésitation doctrinale...

— Nous avons déjà entretenu nos lecteurs de l'excellente collection des *Quellen der Religionsgeschichte* publiées par les librairies Hinrichs et Vandenhœck et Ruprecht, de leur tentative pour coordonner les recherches d'histoire des religions selon un plan dont l'élaboration un peu lente n'entrave en rien l'allure de la publication elle-même : les collaborateurs de la collection démontrent la légitimité de leur mouvement en marchant d'un bon pas : la seule année 1913 a vu paraître le *Dighanikaya* bouddhique traduit et commenté par le Prof. O. Franke de Königsberg et les chants du *Rigveda* traduits par le Prof. A. Hillebrandt. Dans un délai probablement restreint paraîtra : *Kojiki*, *Nihongi*, *Engishiki*, traduits par M. K. Florenz, l'éminent japonisant. Puis suivront : le *Poimandres* (Dr. J. Kroll); le *Coran* (F. Schulthen), les *Ghâtâs* de Zarathustra (F. C. Andreas); les *Yâsts* de l'*Avesta* (H. Lhommel) etc. Les études orientales ne seront pas les seules à profiter de l'activité des *Quellen der Religionsgeschichte*. Le prospectus que nous avons entre les mains pro-

met un volume de M. E. Mogk de Leipzig sur les Sources de la religion des anciens Germains.

— La grande et précieuse Encyclopédie *Die Religion in geschichte und gegenwart* s'est achevée dans un temps relativement court et la maison J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), à qui revient pour beaucoup le mérite de cette réalisation d'un gros effort scientifique, nous annonce la publication imminente du tome cinquième et dernier (jusqu'au 31 décembre le prix des cinq volumes brochés est de 120 marks et reliés de 135. Passé cette date, les prix seront portés à 130 marks pour l'exemplaire broché, et 150 pour l'exemplaire relié).

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>E. Guimet.</i> Les âmes égyptiennes.	1
<i>P. Masson-Oursel.</i> Sur la signification du mot « Yoga ».	18
<i>A. Van Gennep.</i> Contributions à l'histoire de la méthode ethnographique	32
<i>Salomon Reinach.</i> Le sacrifice de Tyndare	133
<i>P. Monceaux.</i> Les martyrs donatistes. Cultes et relations	146, 310
<i>Gédéon Huet.</i> La légende de la statue de Vénus	193
<i>H. Jeanmaire.</i> Le péché et la gnose dans la théologie paulinienne . .	273

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>René Dussaud.</i> Un monument du culte syrien et d'époque perse. . .	62
<i>W. Déonna.</i> Questions d'archéologie religieuse et symbolique. . . .	345
<i>P. Oltramare.</i> A propos d'inscriptions recueillies dans les hautes vallées de la Suisse.	358

REVUE DES LIVRES

I. Analyses et comptes rendus.

<i>Albrecht (F.).</i> Challa (Teighebe) (<i>Mayer Lambert</i>).	380
<i>Bidez (J.).</i> Vie de Porphyre (<i>E. Bréhier</i>).	240
<i>Brandt (W.).</i> Elchasaï, ein Religionsstifter und sein Werk (<i>R. Dussaud</i>). .	239
<i>Ephraïm (S.).</i> Prose refutations of Ma _n i, Marcion and Bardaisan (<i>F. Macler</i>).	387
<i>Estlin Carpenter (J.).</i> Comparative Religion (<i>Goblet d'Alviella</i>). . . .	218
<i>Farnell (L. R.).</i> Greece and Babylon (<i>Ad. Reinach</i>)	220
<i>Latte (K.).</i> De saltationibus Graecorum armatis (<i>Ad. Reinach</i>). . . .	367
<i>Mac Culloch (J. A.).</i> The religion of the ancient Celts (<i>Ad. Reinach</i>). .	75
<i>Mahmoud Fathy.</i> La doctrine musulmane de l'abus des droits (<i>Cl. Huart</i>). .	388
<i>Mencke-Gluckert (E.).</i> Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation (<i>Rod. Reuss</i>)	96

	Pages.
<i>Moe</i> (P. O.). <i>Paulus und die evangelische Geschichte</i> (<i>M. Goguel</i>) . . .	236
<i>Monceaux</i> (P.). <i>Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne</i> (<i>J. Toutain</i>). . .	384
<i>Mueller</i> (J.). <i>Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit</i> (<i>Ad. Lods</i>).	224
<i>Naville</i> (E.). <i>La découverte de la Loi sous le roi Josias</i> (<i>Ad. Lods</i>) . .	375
<i>Nicolas</i> (A. L. M.). <i>Le cheikhisme</i> (<i>Cl. Huart</i>).	103
<i>Pascal</i> (C.). <i>Dionisio</i> (<i>J. Toutain</i>)	370
<i>Schmidt</i> (I.). <i>Kultübertragungen</i> (<i>Ad. Reinach</i>).	69
<i>Schuhmann</i> (G.). <i>Die Berner Jetzertragödie</i> (<i>Rod. Reuss</i>)	92
<i>Schülemann</i> (G.). <i>Die Geschichte der Dalailamas</i> (<i>P. Oltramare</i>). . .	97
<i>Schwalm</i> (M. B.). <i>La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ</i> (<i>Ad. Lods</i>).	230
<i>Segerstedt</i> (T.). <i>Nordiska Vapengudar</i> (<i>B. P. Van der Voo</i>).	83
<i>Seyyed Ali Mohammed</i> . <i>Le Bèyan persan</i> (<i>Cl. Huart</i>)	106
<i>Sivanath Sastri</i> . <i>History of the Brahmo Samay</i> (<i>P. Oltramare</i>).	99
<i>Smend</i> (H.). <i>Alter und Herkunft des Achikar-Romans</i> (<i>Ad. Lods</i>).. .	224
<i>Trabaud</i> (H.). <i>L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle. I</i> (<i>A. Lods</i>)	371
<i>Verneau</i> (R.) <i>et Rivet</i> (P.). <i>Ethnographie ancienne de l'Equateur, t. I</i> (<i>R. Dussaud</i>)!	243
<i>Wiegand</i> (F.). <i>Dogmengeschichte der Alten Kirche</i> (<i>J. L. Schlegel</i>). .	382
<i>Windfuhr</i> (W.). <i>Baba Kamma</i> (<i>Mayer Lambert</i>)	380
<i>Winternitz</i> (M.). <i>Histoire de la littérature indienne. II</i> (<i>P. Oltramare</i>) .	364

II. *Notices bibliographiques.*

<i>Achelis</i> (H.). <i>Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, I, II</i> (<i>M. Goguel</i>)	251
<i>Anneler</i> (H.). <i>Zur Geschichte der Juden von Elephantine</i> (<i>P. Masson-Ourset</i>)	393
<i>Barker</i> (E.). <i>The Dominican Order and Convocation</i> (<i>P. Alphandéry</i>). .	117
<i>Boyer</i> (A.). <i>Ernest Naville apologiste</i> (<i>A. Houtin</i>).	397
<i>Boyer</i> (A.). <i>Ernest Naville</i> (<i>A. Houtin</i>)	397
<i>Çatapatha Brāhmana</i> (<i>P. Masson-Ourset</i>)	393
<i>Dahlke</i> (P.). <i>Buddhism and Science</i> (<i>B. P. Van der Voo</i>)	280
<i>Diadochi</i> (Sancti) <i>Photicensis De perfectione spirituali</i> (<i>M. Goguel</i>) . .	114
<i>Dukinfield Astley</i> (H. J.). <i>Prehistoric Archeology and the Old Testament</i> (<i>Ad. Lods</i>).	394
<i>Durand</i> (E. M.). <i>Notes sur les Chams. XII</i> (<i>P. Oltramare</i>).	391
<i>Ferares</i> (S.). <i>La durée de l'année biblique</i> (<i>Ad. Lods</i>).	248
<i>Ficker</i> (G.) <i>et Hemmelink</i> . <i>Das Mittelalter</i> (<i>P. Alphandéry</i>).	117
<i>Groot</i> (de) (<i>J. J. M.</i>). <i>Religion in China</i> (<i>C. Blanchet</i>)	111

	Pages
<i>Halliday</i> (W. H.). Greek Divination (B. P. Van der Voo)	396
<i>Ishôdad of Merv</i> . The Commentaries (F. Macler)	252
Islam (Der) (R. Basset)	114
<i>La Grasserie</i> (de) (R.). De la Cosmosociologie (Goblet d'Alviella) . .	254
<i>Lyon</i> (D. G.) et G. F. Moore. Studies on the History of Religions (R. Dussaud)	247
<i>Matthes</i> (J. C.). Een Bundel Verzamelde Opstellen (B. P. Van der Voo). .	249
<i>Merk</i> (J.). Anschauungen über die Lehre der Kirche im altfranzösische Heldenepos (P. Alphandéry)	116
<i>Naville</i> (H.). Ernest Naville, sa vie et sa pensée (A. Houtin)	397
<i>Negelein</i> (J. von). Der Traumschlüssel des Jagaddeva (P. Masson-Oursel). .	392
<i>Parmentier</i> (H.). Catalogue du Musée Khmer de Phnom-Pen (P. Oltra- mare)	391
<i>Post</i> (A.). Der griechische-syrische Text des Matthäus Σ 351 (M. Go- guel)	112
Religionen (die) des Orients und die altgermanische Religion (R. Dus- saud)	110
<i>Seeberg</i> (A.). Der Brief an die Hebräer (M. Goguel)	251
<i>Siret</i> (L.). Questions de chronologie et d'ethnographie ibériques, t. I (R. Dussaud)	246
<i>Smith</i> (W. B.). Ecce Deus (B. P. Van der Voo)	395
<i>Smith Lewis</i> (A.). The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios (F. Macler)	253
<i>Snouck Hugronje</i> (C.). Politique musulmane de la Hollande (R. Basset). .	116
<i>Stube</i> (R.). Das Zeitalter des Confucius	111
<i>Weber</i> (E.). Das Problem der Heilgeschichte nach Röm. 9-11 (M. Goguel). .	113

CHRONIQUES, par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

Correspondance : R. Pettazzoni, réponse à M. Ad. Reinach, p. 256 ;
Ad. Reinach, réponse à M. R. Pettazzoni, p. 259 ; F. Picavet, A
propos de la commémoration de Roger Bacon en 1914, p. 399.

Enseignement de l'histoire des Religions : à Paris, en 1913-1914,
p. 404 ; Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet,
p. 407.

Nécrologie : A. Esmein, p. 118.

Généralités : Realencyklopädie für protestantische Theologie und
Kirche, p. 124 ; A. Loisy, Les données de l'histoire des religions,
p. 126 ; Andreas, Otto et Titius, Quellen der Religionsgeschichte,
p. 127 et 414 ; La semaine d'ethnologie religieuse de Louvain, p. 128 ;
Congrès international d'Ethnologie et d'Ethnographie à Neuchâtel,
p. 130 ; Schlesische Gesellschaft für Volkskunde, p. 270 ; Bulletin

- d'histoire des religions publié par la « Ciencia Tomista », p. 271 ; Semaine liturgique de Maredsous, p. 271 ; Cœnobium, p. 272 ; O. Wasser, L'apparition visible de l'âme chez les différents peuples, p. 411 ; Lares, Bollettino della Societa di etnografia italiana, p. 412 ; Goblet d'Alviella, Une religion universelle est-elle possible, est-elle désirable ?, p. 412 ; L. Chachoin, Evolution des idées religieuses et des religions, p. 414 ; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, p. 415.
- Religions de l'Inde* : P. Masson-Oursel, Les trois corps du Bouddha, p. 266 ; R. Garbe, Les influences chrétiennes dans le Mahabharata et l'origine du Krischnaïsme, p. 411.
- Religion égyptienne* : J. de Decker, Le culte d'Isis à Méroé en Ethiopie, p. 268.
- Religion assyro-babylonienne* : M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, livr. 20 et 21, p. 119 ; D. Nielsen, Gemeinsemitische Götter, p. 120 ; Les stèles d'Assour et les pierres dressées de Gézer, p. 261.
- Judaïsme* : Biblia Hebraica publiée par R. Kittel, p. 120 ; E. Becker, Malta sotterranea, p. 124 ; Les fouilles de Jéricho, p. 262.
- Islamisme* : Encyclopédie de l'Islam, p. 124 ; Carra de Vaux, Les Druzes, p. 125 ; Périodiques relatifs à l'Islam, p. 125 ; Die Welt des Islams, p. 125 ; L'Islam au Niger, p. 265 ; R. Arnaud, L'Islam et la politique musulmane française, p. 270.
- Autres religions sémitiques* : D. Nielsen, Gemeinsemitische Götter.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Jeanmaire, La cryptie lacédémonienne, p. 268 ; A. Plassard et Ch. Picard, σπλάγχνα ἐς χεῖρας, p. 408 ; R. Pichon, Les Bucoliques de Virgile, p. 408 ; J. Maurice, Numismatique constantinienne, p. 409 ; O. Wasser, L'âme-oiseau, l'eïdolon et l'âme papillon chez les Grecs, p. 411 ; Roscher's Lexikon, fasc. 66-67, p. 411.
- Religions de l'Asie centrale* : Chavannes et Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, p. 120 ; J. Bacot, La table des présages signifiés par l'éclair, p. 122 ; Les fouilles de Tourfan, p. 263.
- Religions des Celtes et Gaulois* : Espérandieu, Inscription votive sur Belisamarus, p. 122 ; S. Reinach, Le culte d'Artémis à Halae et le druidisme, p. 122 ; H. Hubert, Le vase de Gundestrup et le carnassier androphage, p. 123 ; Ad. Reinach, Deux statuettes du Musée Calvet, 123 ; Les fouilles d'Alésia, p. 264.
- Christianisme primitif* : E. Becker, Malta Sotterranea, p. 124 ; Hypogée gnostique à Rome, p. 264 ; La basilique primitive de Sainte-Reine, p. 264 ; Le cimetière chrétien de Frascati, p. 265 ; A. Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien, p. 269 ; F. Spencer, The Mea-

ning of Christianity, p. 269 ; J. Maurice, Numismatique constantienne, p. 407 ; S. Reinach, Sur un passage de Claudien, p. 410 ; J. Weiss, L'origine du Christianisme, p. 411 ; A. Souter, Le Commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul, p. 412 ; R. Massigli, Un ms. inconnu du Pseudo-Mathieu, p. 412 ; A. Niemojewski, Astrale Geheimnisse des Christentums, p. 413 ; De Faye, Les études gnostiques de 1880 à 1913, p. 413.

Christianisme du Moyen-Age : F. Nau, Les pierres tombales nestorienne du Musée Guimet, p. 121 ; La France Franciscaine, p. 127 ; Le Latros de Milet, p. 264 ; De Grüneisen, Le portrait d'Apa Jérémie, p. 409.

Christianisme moderne : Atlas hierarchicus, p. 272.

Prix académique : Prix Lefèvre-Deumier à l'Académie des sciences morales et politiques, p. 131.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{ie}, RUE GARNIER, 4.

PERIODICALS

**RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library**

or to the

**NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698**

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

- 2-month loans may be renewed by calling
(510) 642-6753
- 1-year loans may be recharged by bringing
books to NRLF
- Renewals and recharges may be made
4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

MAY 25 2004

DD20 15M 4-02

PERIODIC

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C057073296

BL3

R4

h68

316106

Review

v. 68

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

